الإسلام

وإنسانية الدولة

د. سعد الدين هلالى



هذا الكتاب فى بيان العلاقة بين الدين والدولة بما يرفع شبهات التعارض ويحصن من فتنة الوقيعة بينهما، ويدعو الناس إلى كلمة سواء باعتبار الإسلام دينًا إنسانيًا يعتمد فى صورته الظاهرة على قرار الإنسان واختياره من بين أوجه شاملة للفكر الإنسانى استنبطها الفقهاء من دلالات النصوص الشرعية التى صيروها قبلة للعقل الإنسانى واستداروا حولها، كما يتحلق المصلون حول الكعبة المشرفة كل بحسب موقعه يرى الكعبة أو القبلة من جهته.

ولا أعنى بإنسانية الإسلام كونه اختراعاً إنسانياً منقطعاً عن الوحى الثابت بالنص الشرعى حا شا لله- وإنما من وجه أن الشارع ترك للمسلمين فهم نصوصه بآلية إنسانية متعددة أثمرت عن تعدد الوجوه المحتملة فى المسألة الواحدة، ثم الإذن الشرعى فى الامتثال بكل وجه اجتهادى منها بحسب الاختيار الإنسانى، وهذا يجعل من دينهم ديناً إنسانياً من جهة الاستنباط ومن جهة مرونة التعامل مع الآخر باختيار الوجه الفقهى الذى يقربه ولا يبعده.

يقدم الكتاب فى خاتمته بالمبادرة الإسلامية بمشروع الدولة الإنسانية باعتبار الدولة بيت أهلها، وهم كسائر البشر مخيرون فى الدنيا بين العقائد والمذاهب ليتحمل الإنسان مسئوليته فى الآخرة دون وصاية بشر.

الإسلام وإنسانية الدولة

دراسة تأصيلية معالجة للشبهات والتوصيات
ومبادرة إلى الدولة الإنسانية الجامعة

دكتور
سعد الدين مسعد هلالي
أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

بدأت الكتابة في هذا الكتاب كورقة عمل في «دور الإسلام في الحياة العامة» تلبية لطلب بعض الشخصيات المصرية والمحبة لدينها ووطنها والتي تنكر على من يختبئ - في إساءته للدين والوطن - بعباءة المزايدة عليهما، وعكفت على كتابة تلك الورقة في منتصف شهر مايو 2012م في أوج السباق الانتخابي لرئاسة مصر، وتعمقت الفكرة - بتوفيق الله سبحانه - حتى صارت كتاباً أسميته «الإسلام وإنسانية الدولة»؛ لتحصين قارئه من أولئك المزايدين، واستباقهم نحو عالمية الإسلام بفكرة الإنسانية التي جاءت النصوص الشرعية بجعلها مفتاح الانفتاح، ووسيلة التواصل مع الأسرة الآدمية. وقد استغرقت عملية التأليف لهذا الكتاب مدة ثلاثة أسابيع؛ حيث انتهيت من إعداده في الخامس من يونيه 2012م بفضل الله سبحانه، واستغرق نسخه أسبوعين في ظل سخونة الأحداث الرئاسية والتهابها ما جعلني أضيف في هذه المقدمة أهم تطوراتها يوماً بيوم، حتى أعلن عن فوز الدكتور محمد مرسى في يوم الأحد الموافق 24 يونيو 2012م، ليكون إخراج هذا الكتاب في يوم إعلان رئيس مصر المنتخب لأول مرة بديمقراطية حثيثة. واحتسبت الكتاب عند الله تعالى، وأسلمته الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ لتتولى نشره وجعله من مشاريعها التنويرية في خدمة المجتمع، فى ظل ريادة الأستاذ الدكتور أحمد مجاهد رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وكان السباق الرئاسي لجمهورية مصر العربية بين المرشحين المحتملين وعددهم ثلاثة عشر مرشحاً من مسلمي مصر قد أثار جدلاً فقهيًا وقانونيًا وسياسيًا واجتماعيًا واسعاً، خاصة بعد فتح باب الدعاية الانتخابية أمام المرشحين رسمياً أول مايو

2012 م؛ لكون الاقتراع في جولته الأولى يومي السبت والأحد 23، 24 من الشهر نفسه، أي بعد ثلاثة أسابيع من حق الدعاية وفقاً للمادة 20 من القانون رقم 174 لسنة 2005 بشأن تنظيم الانتخابات الرئاسية، والتي تنص على أن: «تكون الحملة الانتخابية اعتباراً من بدء الثلاثة أسابيع السابقة على التاريخ المحدد للاقتراع، وحتى قبل يومين من هذا التاريخ. وفي حالة انتخابات الإعادة تبدأ من اليوم التالي لإعلان نتيجة الاقتراع وحتى الساعة الثانية عشرة ظهر اليوم السابق على التاريخ المحدد للاقتراع في انتخابات الإعادة».

وبعد انتهاء التصويت في موعده من الجولة الأولى انتهى السباق إلى قرار الإعادة بين الحاصلين على أعلى الأصوات، وهما «الدكتور محمد مرسي» مرشح حزب الحرية والعدالة، وهو الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين، وبين «الدكتور الفريق أحمد شفيق» المرشح المستقل والذي كان يشغل منصب رئيس الوزراء في العشرة أيام الأخيرة لنظام «مبارك» الذي أطاحت به ثورة الخامس والعشرين من يناير 2011 م، واضطرته إلى تخليه عن منصب رئيس الجمهورية في الحادي عشر من فبراير 2011 م، وتكليف المجلس الأعلى للقوات المسلحة بإدارة شئون البلاد، وقد أعلن هذا المجلس في الثالث عشر من فبراير 2011م تعطيل العمل بالدستور الذي كان معمولاً به والصادر سنة 1971 م، ثم قدم إعلاناً دستورياً في أعقاب استفتاء 19 مارس 2011م من 63 مادة في 30 مارس 2011م؛ لتيسير أعمال الديمقراطية في الانتخابات البرلمانية ثم الرئاسية وحتى تأخذ البلاد طريقها إلى الاستقرار والازدهار.

وكانت الانتخابات البرلمانية في مجلس الشعب قد استغرقت عدة أسابيع على ثلاث مراحل، وانتهت بفوز الإسلاميين من الإخوان والسلفيين بنسبة 70٪ وعقد أول اجتماع في 23 يناير 2012م الذي انتهى بفوز «الأستاذ الدكتور محمد سعد الكتاتني» لرئاسة المجلس، وهو مرشح حزب الحرية والعدالة.

ثم أخذت الانتخابات لمجلس الشورى طريقها، وانتهت بفوز الإسلاميين من الإخوان والسلفيين بنسبة 85 ٪ وعقد أول اجتماع في 28 فبراير 2012م الذي انتهى بفوز «الأستاذ الدكتور أحمد فهمي» لرئاسة المجلس، وهو مرشح حزب الحرية والعدالة،

وصهر «الأستاذ الدكتور محمد مرسي» رئيس حزب الحرية والعدالة، والمرشح الرئاسي لمصر.

وكان قد حدث من مجلس الشعب أن أصدر قانون العزل في يوم الخميس 12 أبريل 2012م لحرمان بعض مرشحي الرئاسة المنتمين للنظام السابق للثورة من حق الترشح أو الاستمرار في السباق الانتخابي، وعقد أعضاء المجلس عليه أملاً كبيراً في فوز «الدكتور محمد مرسي» في الجولة الثانية التي يخوضها مع «الدكتور الفريق أحمد شفيق»، والذي ينطبق عليه قانون العزل الذي طعن فيه أمام المحكمة الدستورية العليا، وقررت النظر فيه مع النظر في دستورية انتخابات مجلس الشعب في جلسة الخميس 14 يونيو 2012م، وصدر الحكم في صباح هذا اليوم ببطلان انتخابات ثلث الأعضاء لانعقادها بالصفة الفردية دون القوائم الحزبية، فأفقد صلاحيته للانعقاد بسبب عدم اكتمال النصاب القانوني، مما ألزم المجلس العسكري بإصدار قراره في ظهر اليوم نفسه بحل مجلسي الشعب والشورى ونقل سلطتيهما إليه، مع استمرار السباق الرئاسي بين المرشحين «الدكتور المرسي» و«الدكتور شفيق» في موعده الانتخابي يومي 16، 17 يونيه الجاري، والتى انتهت بفوز «الدكتور محمد مرسى» رئيسًا لجمهورية مصر العربية فى هذه الدورة الإنتخابية، والذى أضفته والكتاب ماثل للطبع.

وكان من أخطر مسائل المبارزات وقضايا البرامج الانتخابية ودعايتها ما طال الشريعة الإسلامية أو الدين الإسلامي بما يستوجب على أهل الفقه المتخصصين النهوض بتبرئتها من أن تكون سلاحاً انتخابياً مع أحد المرشحين أو ضده؛ لمتانتها الذاتية التي لا ينال منها فساد حاكم ولا يزيدها صلاحه. كما أنها تقوم على تكريم الإنسان باختياره الذاتي بما يستطيع من أدوات الاجتهاد ولو كانت متواضعة في نظر الآخرين حتى لا يقع فريسة لوصاية المتسلقين على أكتاف البسطاء؛ خاصة وأن المرشحين جميعهم صالحون للتولية بحسب منظومة الانتخابات المقررة، وهي من العقود المعاصرة التي تحكمها نصوص الشريعة الآمرة بالوفاء، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: ٣٤]، وما أخرجه البخاري تعليقاً أن النبي ﷺ قال: «المسلمون عند شروطهم».

أما متانة الدين الإسلامي فيدل عليه ما أخرجه الإمام أحمد برجال ثقات عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق»، وأخرجه البيهقي والبزار بسند فيه مقال ورجح البخاري في تاريخه إرساله عن جابر بلفظ : «إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تُبَغِّض إلى نفسك عبادة الله، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى». ومن متانة هذا الدين أن صاحبه يتكيف مع كل حال ويتعايش مع كل نظام على اختلاف الأمكنة والأزمنة دون مساعدة حاكم أو رئيس في شأن إقامة الدين، ولكن يبقى احتياج المسلم للعدل والأمن وفتح آفاق الرزق بصفته إنساناً لا بصفته مسلماً، وهذه الحوائج يستطيع كل إنسان بفطرته أن يقدمها للآخرين وأن يتعاون معهم في تعميمها ولو لم يكونوا مسلمين، وهذا ما جعل النبي ﷺ يدفع ببعض المسلمين الذين لم يتحملوا ظلم كفار قريش أن يهاجروا إلى الحبشة في السنة الخامسة من النبوة، كما رواه ابن هشام في سيرته عن ابن إسحاق، أن النبي ﷺ قال لهم: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم». واستجاب لهذا الخروج في بادئ الأمر اثنا عشر رجلاً وأربع نسوة، ثم تابعهم غيرهم في الهجرة الثانية التي بلغ عدد الرجال فيها ثلاثة وثمانين، وعدد النساء ثماني عشرة أو تسع عشرة، وكان منهم من خرج بأهله ومنهم من خرج بنفسه لا أهل له معه. ومن أوائل من خرج إلى الحبشة: عثمان بن عفان ومعه امرأته رقية بنت رسول الله ﷺ، وأبو سلمة بن عبد السد ومعه امرأته أم سلمة بنت أبي أمية، وجعفر بن أبي طالب ومعه امرأته أسماء بنت عميس، وأبو حذيفة بن عتبة ومعه امرأته بنت سهيل وقد ولدت بأرض الحبشة محمد بن أبي حذيفة، كما خرج الزبير بن العوام ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن مظعون.

وهذا البحث عن العدل الإنساني هو ما دفع بملايين المسلمين أن يستوطنوا أمريكا وأوربا واليابان والهند وغيرها من الدول الموصوفة بغير الإسلامية ولم ينقص ذلك من صفتهم الإسلامية عن إخوانهم المقيمين في الدول الموصوفة بالإسلامية. ويزيد تأكيد هذا المعنى أن بعض المنتسبين للتيار الموصوف بالإسلامي تحصل على الجنسية الأمريكية أو الأوربية، وبعضهم تحصل عليها والداه أو أحدهما، بل إن المرشح الرئاسي باسم

الإخوان المسلمين وهو «الدكتور محمد مرسي» كان قد عمل على تمكين ابنيه من الحصول على الجنسية الأمريكية بمناسبة ولادتهما في أمريكا خلال فترة عمله بها، وكان في إمكانه أن يعمل على أن تكون ولادتهما بمصر، أو أن يرفض الجنسية الأمريكية لأبنائه. فلم ينكر جميع هؤلاء استيطان أمريكا والحصول على جنسيتها التي تلزم حاملها أن يحميها في مواجهة الغير ولو كان مسلماً؛ عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾ [النساء : ١٠٠]، وما أخرجه النسائي وصححه ابن حبان أن النبي ﷺ قال: «لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو». والعدو هو المعتدي الظالم مسلماً أو غير مسلم. وأخرج أبو داود بإسناد صحيح عن معاوية أن النبي ﷺ قال: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها». وهذا دليل على أن الهجرة قد تكون من أدوات التوبة، وبالتأكيد لن تكون الهجرة إلى مكان ظلم وهلاك، وإلا كانت انتحاراً.

وأما تكريم الإسلام للإنسان بتمكينه من الاختيار على قدر استطاعته الاجتهادية دون وصاية من أحد فقد اشتمل على أصل الدين وفروعه، ففي أصل الدين يقول تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف : ٢٩]، وقال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة : ٢٥٦]. وفي فروع الدين يقول النبي ﷺ فيما أخرجه أحمد بإسناد حسن عن وابصة: «يا وابصة استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك».

ويبشر النبي ﷺ كل مجتهد على قدر استطاعته - إن كان من أهل الدليل فبالنظر في النصوص ودلالاتها، وإن كان من العامة فبالاختيار من الأقوال الفقهية بحسب المصلحة أو الطمأنينة - فأخرج الشيخان عن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر». وأجمع الفقهاء على أن اجتهاد المجتهد في الاستنباط أو في الاختيار لا يلزم أحداً إلا نفسه، والناس في حرية وسعة من الاستنباط أو الاختيار إلا أن يلتزموا بالعقود والاتفاقات؛ ليتساوى الناس في الحقوق الشرعية. وإنما وجب على المجتهد أن يلتزم باختياره لنفسه حتى يعلم بأن الاجتهاد حق وليس سلطة يمارسها على الغير. قال تعالى

: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف : ٢ ، ٣]، وقال تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة : ٤٤].

وحتى لا يزايد أحد على صاحبه في اجتهاده أو اختياره الفقهي فقد جعل الله تعالى نتيجة الاجتهاد علينا في الدنيا غيباً بعد انقطاع الوحي؛ ليتواضع البشر مع بعضه، فالكل في خطر التخطئة وفي رجاء التصويب سواء، كما كان الإمام الشافعي يقول: «قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب».

وفي سبيل تجنيب منّة أحد من المرشحين أو حتى المنتخبين للرئاسة على الشريعة الإسلامية بإيهام التبشير بقدومها، أو بإيهام التخويف من إقصائها فقد أعددت هذا الكتاب في العلاقة بين الدولة والدين بما يرفع شبهات التعارض ويحصن من فتنة الوقيعة بينهما، ويدعو الناس إلى كلمة سواء باعتبار الإسلام ديناً إنسانياً يعتمد في صورته الظاهرة على قرار الإنسان واختياره من بين أوجه شاملة للفكر الإنساني استنبطها الفقهاء من دلالات النصوص الشرعية التي صيروها قبلة للعقل الإنساني واستداروا حولها كما يتحلق المصلون حول الكعبة المشرفة كل بحسب موقعه يرى الكعبة أو القبلة من جهته. ولا أعني بإنسانية الإسلام كونه اختراعاً إنسانياً منقطعاً عن الوحي الثابت بالنص الشرعي - حاش لله - وإنما من وجه أن الشارع ترك للمسلمين فهم نصوصه بآلية إنسانية متعددة أثمرت عن تعدد الوجوه المحتملة في المسألة الواحدة، ثم الإذن الشرعي في الامتثال بكل وجه اجتهادي منها بحسب الاختيار الإنساني، وهذا يجعل من دينهم ديناً إنسانياً من جهة الاستنباط، ومن جهة مرونة التعامل مع الآخر باختيار الوجه الفقهي الذي يقربه ولا يبعده.

وقد سلكت في سبيل تلك المعالجة منهج الاستقراء للأحكام الفقهية وبخاصة في أبواب المعاملات والولايات، ومنهج التأصيل في حقيقة الاجتهاد وأثره، ومنهج الاستنتاج والاستشراف على ضوء المقاصد الشرعية، معتمداً في ذلك على المراجع الأصيلة للشريعة الإسلامية والمصادر المعتبرة بحسب مقتضيات المسألة محور البحث، مكتفياً في التوثيق بالإحالة إلى اسم المرجع لتوفر الأمانة العلمية التي نتقرب بها إلى الله تعالى.

وقد قسمت بحثي هذا إلى أربعة فصول وخاتمة ،كما يلي :

الفصل الأول : التعريف بالدولة ومقوماتها ووظيفتها ونظامها في التاريخ الإسلامي.

الفصل الثاني : التعريف بالدين ومقوماته ووظيفته وهيكله ونظامه المرجعي.

الفصل الثالث : شبهات تعارض الدين والدولة.

الفصل الرابع : الوصايا العشر لفك تعارض الدين والدولة.

الخاتمة : وفيها خلاصة فكرة الكتاب والمبادرة الإسلامية بمشروع الدولة الإنسانية.

والله تعالى أسأل التوفيق والسداد والقبول، إنه نعم المولى ونعم النصير.

دكتور سعد الدين هلالي

الأحد 27 رجب 1433 هـ

17 يونيه 2012 م

الفصل الأول
التعريف بالدولة ومقوماتها ووظيفتها
ونظامها في التاريخ الإسلامي

الدولة هي الأسبق في التاريخ الزمني للإسلام الخاتم، والدولة هي الحاضنة للدين وأهله على اختلاف مللهم ومذاهبهم، فكان من المنطق البدء بتعريفها وبيان مقوماتها ووظيفتها في التاريخ الإسلامي، وذلك في ثلاثة مباحث كما يلي:

المبحث الأول

تعريف الدولة ومقوماتها والعلاقة بينهما

أولاً : تعريف الدولة

الدولة في اللغة: تطلق على الانتقال من حال إلى حال. تقول: دال الدهر دَوْلاً ودَوْلة، أي انتقل من حال إلى حال. وتقول: دالت الأيام بكذا، ودالت له الدولة، أي دارت. وتقول: أدال الشيء، أي جعله متداولاً. وداول كذا بينهم، أي جعله متداولاً تارة لهؤلاء وتارة لهؤلاء. قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. والتدويل، أي جعل الأمر خاضعاً للنظم الدولية، ومنه تدويل القضية وتدويل المدينة.

والدولة في الاصطلاح القانوني الدولي: هي كما عرفها مجمع اللغة العربية: مجموع كبير من الأفراد يقطن بصفة دائمة إقليماً معيناً، ويتمتع بالشخصية المعنوية، وبنظام حكومي، وباستقلال سياسي.

وفي الموسوعة العربية العالمية: الدولة مصطلح يطلق على أي بلد مستقل ذي اسم محدد، وحدود جغرافية. وعدد الدول قد ازداد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (1939 – 1945 م) بعد أن أصبحت مستعمرات عديدة مستقلة. وتتراوح دول العالم المستقلة من حيث الحجم : من مدينة الفاتيكان التي لا تتجاوز مساحتها 44 هكتار (نصف كيلو متر مربع تقريباً)، إلى روسيا التي تناهز من الكيلومتر ثمانية عشر مليوناً. وطبقاً لتقرير وزارة الخارجية الأمريكية عام 2012 م فإن عدد دول العالم المعترف بها على أنها دولة مستقلة 196 دولة. وطبقاً للموقع الرسمي لهيئة تنمية الاستثمار الماليزية فإن عدد الدول الإسلامية المشاركة في منظمة الدول الإسلامية 57 دولة إسلامية.

ثانياً : مقومات الدولة

تقوم الدولة من خلال تعريفها الاصطلاحي عل أربعة أمور.

الأمر الأول : مكان محدد جغرافياً من سطح الأرض

الأمر الثاني : زمان محدد تاريخياً من عمر الدنيا.

الأمر الثالث : شعب محدد الأشخاص من الأسر الإنسانية متساوي الحقوق والواجبات من حيث انتمائه الوطني فيما يعرف بالمواطنة، ومن حيث انتمائه الديني فيما يعرف بحرية العقيدة. ولا تتصور الدولة بإنسان مفرد بل لابد أن يكون ضمن جماعة؛ لقيام الدولة على التعايش بين الناس في داخل أراضيها دون أن يكون لها تدخل في شئون غيرها؛ مراعاة لمبدأ استقلال الدول.

الأمر الرابع : نظام للتعايش بين الشعب في زمانه ومكانه، ويعتمد هذا النظام على مبدأ السيادة للشعب وحده، وأنه مصدر السلطات، وأنه الذي يمارس هذه السيادة ويحميها.

ثالثاً : العلاقة بين مقومات الدولة

إذا كانت الدولة تقوم على تعيين المكان والزمان والشعب والنظام فإن العلاقة بين هذه من خلال التطبيق العملي لا يجعل للإنسان حظاً في الاختيار والمشاركة إلا بغلبته أو تدافعه أو تراحمه.

أما الغلبة فهي القهر والسطو على الآخرين بحيث تسود إرادة القوي على من هو أضعف منه.

(1) وأما التدافع فهو المقاومة عند تعارض المصالح بحيث يراعي الأقوياء مصالح بعض تفادياً للتصادم، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة : ٢٥].
ولا مكان بهذا القانون للضعفاء.

(2) وأما التراحم فهو التعاون والتكافل والتناصح بحيث يسود الحق والعدل فوق الجميع دون منطق القوة أو الغلبة وإنما بمنطق الفطرة الإنسانية التي أمر الله تعالى بها في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

المبحث الثاني
وظيفة الدولة

الدولة حضّانة تحفظ الأجساد والأموال والأعراض والعقول والأديان، ثم تعمل على خدمة شعبها بإقامة العدل من خلال ثلاث وظائف محل إجماع في الجملة، وهي: التأمين الخارجي، والأمن الداخلي، والتمكين العبادي والإعماري.

ويحاول البعض أن يجعل من وظيفة الدولة القيام برسالة دينية معينة، فضلاً عن العدل الإنساني. وهذا من أسباب تعقيد العلاقة بين الدين والدولة، فبدلاً من أن يكون الدين رسالة لهداية الإنسان بالحكمة والموعظة الحسنة يتجه البعض إلى جعل الدين سلطاناً قاهراً. ونوجز تلك الوظائف فيما يلي:

(1) التأمين الخارجي

الوظيفة الأولى للدولة هي التأمين الخارجي سياسياً وعسكرياً بحيث يتهيبها الأعداء ويتعاون معها الأصدقاء، ولو كانوا قبل صداقتهم أعداء. قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال : ٦٠]. وقال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة :٢].

(2) الأمن الداخلي

الوظيفة الثانية للدولة هي الأمن الداخلي سياسياً وقضائياً بحيث يحال دون وقوع الجريمة على المقاصد الخمسة، ويقام العدل في الناس بمعيار إنساني ليعيشوا آمنين على اختلاف مللهم ونحلهم ومذاهبهم دون تعارض، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة : ٨]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [البقرة : ١٢٦]. قال ابن عباس في تفسير هذه الآية: كان إبراهيم يحجرها على المؤمنين دون الناس، فأنزل الله : ومن كفر، أيضاً أرزقهم كما أرزق المؤمنين، أأخلق خلقاً لا أرزقهم؟ ثم قرأ ابن عباس قوله تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَـٰٓؤُلَآءِ وَهَـٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء : ٢٠].

(3) التمكين العبادي والإعماري

الوظيفة الثالثة للدولة هي التمكين العبادي والإعماري بحيث يستطيع الناس القيام بشعائرهم العبادية وبرامجهم التنموية دون تعارض. قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون : ٦]، وقال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود : ٦١]، وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك : ١٥].

(4) الرسالة الدينية

يظن البعض أن من وظائف الدولة القيام على رسالة دينية معينة وحمل الناس عليها؛ استدلالاً بظاهر قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج : ٤١]، وقوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَـٰمَـٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ﴾ [القصص : ٥، ٦].

وأخرج البيهقي في «السنن الكبرى» وفي «شعب الإيمان» بسند ضعفه السخاوي في «المقاصد الحسنة»، عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «إذا مررت ببلدة ليس فيها سلطان فلا تدخلها إنما السلطان ظل الله ورمحه في الأرض»، وأخرج في «شعب الإيمان» بسند ضعيف عن أبي بكرة أن النبي ﷺ قال: «السلطان ظل الله في الأرض فمن أكرمه أكرمه الله ومن أهانه أهانه الله».

وذكر الكندي في «السلوك في طبقات العلماء والملوك»، عن عثمان بن عفان – رضي الله عنه – قال: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، ثم فسره بقول بعض العلماء : الدين بالملك يقوى، والملك بالدين يبقى. وقول ابن المبارك: «الجماعة حبل الله فاعتصموا منه بعروته الوثقى. الله يدفع بالسلطان معضلة عن ديننا رحمة منه ودنيانا. لولا الشريعة – وفي «طبقات الشافعية» للسبكي : لولا الأئمة – لم تأمن لنا سبل وكان أضعفنا نهباً لأقوانا.

ويفسر أبو العباس المبرد في «الكامل في اللغة والأدب» قول عثمان سالف الذكر بقول أبي تمام الطائي: السيف أصدق أنباءً من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب.

أخرج الدارمي عن تميم الداري، قال : تطاول الناس في البناء في زمن عمر، فقال عمر: «يا معشر العرب الأرض الأرض. إنه لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بالإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة. فمن سوده قومه على الفقه كان حياة له ولهم، ومن سوده قومه على غير فقه كان هلاكاً له ولهم».

والمتأمل في الآيات القرآنية سالفة الذكر يراها مبينة لفضل العدل في الحكم وأنه لا يستقيم إلا به، وأن إقامة العدل واجب يعرفه أهل الفضل من الناس، ولا دلالة فيها على أن المسلم إن تمكن من الحكم حمل الناس على الالتزام الديني وإلا كان هذا معارضاً للنصوص المانعة من الإكراه في الدين، ومبتدعاً لأمر لم يفعله الرسول ﷺ.

وأما الأحاديث والآثار المروية في هذا الشأن – على القول بصحتها – فهي مبينة لفضل الحكم العادل على كل أهل دين، فمن حق المسلمين وغيرهم ممارسة شعائر دينهم، ولا يتمكنون من ذلك إلا في ظل حكم عادل، فلا يجوز قصر تفسير الدين على ملة بعينها وإلا تصارعت الأديان، وهي في الحقيقة مسالمة.

ومن هنا لم تكن من وظيفة الدولة الحاضنة للأجساد والأموال والأعراض والعقول والأديان - وهي المقاصد الشرعية الخمسة - أن تترجم وظيفة الرسل الفكرية إلى برامج إلزامية، وتحمل الناس على ما لم يقم به الرسل صلوات الله عليهم أجمعين.

المبحث الثالث

نظام الدولة وتطوره في التاريخ الإسلامي

النظام يخدم الوظيفة. وإذا كانت وظيفة الدولة هي احتضان شعبها وإقامة العدل فيهم في المقاصد الخمسة (الدين والنفس والعقل والعرض والمال) من خلال ثلاث وظائف في الجملة هي التأمين الخارجي والأمن الداخلي والتمكين العبادي والإعماري، فإن نظام الدولة يجب أن يكون مرناً ومتطوراً ليستوعب الارتقاء الإنساني في معنى العدل الذي أوكله الله للإنسان كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد : ٢٥]، وأخرج الشيخان عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لجاره - أو لأخيه - ما يحب لنفسه»، وأخرجه ابن حبان بلفظ: «لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان حتى يحب للناس ما يحب لنفسه من الخير».

ولعل هذا هو المعنى وراء ترك الرسول ﷺ الأمر من بعده دون بيان؛ لتستقر فكرة إنسانية العدل والحكم، ويرفع الأوصياء أيديهم عن الناس الذين يمتلكون بأصل الشرع حق تنصيب حاكمهم بالشروط التي يرتضونها، وبالنظام الذي يرونه مناسباً لحياتهم: خلافة، إمارة، سلطنة، مملكة، جمهورية، وما يستحدث. المهم أن يقوم الناس بالعدل في حق الجميع. ومن يزعم بأن نظاماً منها أو من غيرها هو الإسلام فقد تقول عليه بغير علم، بل واتهم سائر الأنظمة بالخروج عنه بغير دليل. ولعله يقصد بزعمه أن يختبئ في عباءة الدين للحصول على غرض دنيوي رخيص، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل : ١١٦].

وحيث استقر أمر الفقهاء على أن الأمة لا تجتمع على ضلالة؛ لما أخرجه ابن ماجه بإسناد ضعيف عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم». وأخرج البيهقي في «السنن» ومالك في «الموطأ» بإسناد صحيح، عن ابن مسعود قال: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئ».

لذلك فإننا سنوجز تطور نظام الدولة في تاريخ المسلمين، ونكتفي بما ورد في الموسوعة العربية العالمية؛ لأن المقصود هو تأكيد فكرة إنسانية نظام الحكم وعدالته، وليس كما يروج البعض بأسلمة نظام دون نظام. فأي نظام منها كان إسلامياً، وأي نظام لم يكن كذلك؟ ومن هو ذا صاحب الحكم بوصف هذا النظام بالإسلامي، ونعت ذلك النظام بأنه غير الإسلامي. والعجيب أن تاريخ المسلمين في الحكم يكاد يكون ثورياً ودكتاتورياً باستثناء عصر رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين في الجملة، كما سيتضح بعد.

وإذا كان حكم المسلمين قد تولاه الرجال غالباً فإنه قد ثبت توليه بعض النساء، كما تولت شجرة الدر حكم مصر ونصبت نفسها ملكة عليها بعد موت زوجها الملك الصالح نجم الدين أيوب في قرابة سنة 648 هـ - 1250 م. وفي عصرنا هذا نجد اتجاه خمسة من كبار الدول الإسلامية لا يتقيد بشرط الذكورة فيمن يتولى الحكم، فقد وقع اختيار شعوبها وفقاً للنظام الانتخابي الحر على نساء لقيادة الحكم فيها، وقد أثبتن نجاحاً مشهوداً، كما في أندونيسيا ونسبة المسلمين فيها - وفقاً لإحصائيات 2010م - 87 ٪، وكوسوفو ونسبة المسلمين فيها 95 ٪ قد تولى رئاستها نساء. كما تولت النساء رئاسة مجلس الوزراء في كل من تركيا التي يبلغ عدد المسلمين فيها 93 ٪، وباكستان التي يبلغ عدد المسلمين فيها 95 ٪، وبنجلاديش التي يبلغ عدد المسلمين فيها 88 ٪.

وإذا كان حكم المسلمين قد تولاه المسلمون غالباً فإنه قد ثبت تولية البعض من غير المسلمين رئاسة مجلس الوزراء في عصرنا الحاضر، كما في مصر بلد الأزهر، ونسبة المسلمين فيها 94.5 ٪. ومن هؤلاء (1) نوبار باشا نوبريان، الذي تولى رئاسة مجلس وزراء مصر في ثلاث دورات من 28 أغسطس 1878 : 23 فبراير 1879م. ومن 10 يناير

1884 : 19 يونيه 1888م. ومن 15 أبريل 1894 : 12 نوفمبر 1895م. (2) بطرس باشا غالي، الذي تولى رئاسة مجلس وزراء مصر من 12 نوفمبر 1908 : 21 فبراير 1910م. (3) يوسف باشا وهبة، الذي تولى رئاسة مجلس وزراء مصر من 20 نوفمبر 1919 : 1952م، فضلا عن الأعداد الكثيرة من الوزراء المسيحيين. مما يستوجب على المنظرين الإسلاميين وضع أطر الدولة بما يحقق الاستقرار والإعمار الدائم، والتعميم الإنساني دون التزايد على الدين بوضع ضوابط فقهية ووصفها بالشرعية.

أولاً : المسلمون قبل الهجرة

لا ينكر أحد على الرسول ﷺ وعلى المسلمين معه إسلامهم أن بقوا في مكة تحت إمارة قريش المشركة ثلاث عشرة سنة. الثلاث السنوات الأولى كانت الدعوة في الخفاء، وفي السنة الرابعة صدع بالإسلام عشر سنين بمكة يوافي موسم الحج كل عام يدعوهم إلى التوحيد وأبو لهب يقول: لا تطيعوه فإنه صابئ كذاب. فيردون على رسول الله ﷺ أقبح الرد ويؤذونه ويقولون: أسرتك وعشيرتك أعلم بك حيث لم يتبعوك. وفي السنة الخامسة من البعثة أذن الرسول ﷺ لعدد من أصحابه بالهجرة الأولى إلى الحبشة؛ لأن ملكها كان عادلاً مع شدة ظلم كفار قريش، وكان من هؤلاء المهاجرين عثمان بن عفان وزوجته رقية بنت رسول الله ﷺ، ثم كانت الهجرة الثانية إلى الحبشة فأرسلت قريشاً عبد الله بن أبي ربيعة وعمرو بن العاص بهدايا إلى النجاشي ليردهم عليهم، فأبى ذلك وقربهم منه.

ولما وجدت قريش أمر الرسول ﷺ يعلو ومن معه في تزايد أجمعوا على أن يتعاقدوا على بني هاشم وبني عبد المطلب وبني عبد مناف أن لا يبايعوهم ولا يناكحوهم ولا يكلموهم ولا يجالسوهم حتى يسلموا إليهم رسول الله ﷺ، وكتبوا بذلك صحيفة وعلقوها في سقف الكعبة سنة سبع من البعثة، وبقي المسلمون محبوسين ومحصورين نحو ثلاث سنين حتى بلغهم الجهد، وسمع أصوات صبيانهم بالبكاء. ثم أطلع الله رسوله على أمر الصحيفة وأنه أرسل عليها الأرضة فأكلت جميع ما فيها من جور وقطيعة وظلم إلا ذكر الله عز وجل، فأخبر بذلك عمه أبا طالب، فخرج إلى قريش فأخبرهم أن ابن أخيه قد قال كذا وكذا، فإن كان كاذباً خلينا بينكم وبينه، وإن كان

صادقاً رجعتم عن قطيعتنا وظلمنا. قالوا: قد أنصفت أنزلوا الصحيفة، فلما رأوا الأمر كما أخبر به رسول الله ﷺ ازدادوا كفراً إلى كفرهم، وخرج رسول الله ﷺ ومن معه من الشعب بعد نقض الصحيفة. ومات أبو طالب بعد ذلك بستة أشهر. وماتت خديجة بعده بثلاثة أيام. فاشتد البلاء على رسول الله ﷺ من سفهاء قومه وتجرؤا عليه فكاشفوه بالأذى. فخرج رسول الله ﷺ إلى الطائف رجاء أن يؤوه وينصروه على قومه، فوجد منهم أشد الإيذاء، حتى جاء الإسراء والمعراج ليسري عنه ويحمله بتكاليف الصلوات الخمس له ولأمته، ثم اجتمعوا في دار الندوة للتخلص منه، ثم كان الإذن بالهجرة إلى المدينة المنورة؛ ليعيش الرسول ومن معه عصراً جديداً.

ثانياً: المسلمون في المدينة المنورة

كان المسلمون في مكة قد خرجوا إلى المدينة ولم يبق إلا رسول الله ﷺ وأبو بكر وعلي ابن أبي طالب، أو مفتون محبوس أو مريض أو ضعيف. وعندما خلت مكة من المسلمين ذهل كفار قريش وأرادوا أن يعجلوا بقتل النبي ﷺ قبل أن يلحق بأصحابه، فاجتمعوا بدار الندوة بمكة واستقروا على قتله ﷺ، وأوكلوا الأمرين لعشرين شاباً من مختلف القبائل لكي يتفرق دمه في القبائل، وتمت الهجرة في ذهول الجميع، ودخل النبي ﷺ يوم الإثنين الثاني عشر من ربيع الأول على رأس ثلاث عشرة سنة من بعثته وسط حب أهل المدينة ومبايعتهم له رئيساً عليهم بعد نبوته ﷺ. وكان أول ما قام به هو بناء المسجد ثم آخى بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك، ووادع من بالمدينة من اليهود، وكتب بينه وبينهم كتاباً على النصرة والحماية، إلا أنهم خانوا العهد بعد ذلك وأنفذ فيهم حكم العهد.

ويرى كثير من المسلمين أن الإسلام كدولة بدأ من المدينة المنورة؛ لاستقلال المسلمين في إدارة شئون بلدهم.

وأرى أن الإسلام لم يغير من شأن الدولة في المدينة المنورة فلم يضع رسول الله نظماً خاصة لإدارتها، بل استمر النظام على ما كان عليه من قبل، والذي تم تغييره فقط هو الأشخاص حيث حل المسلمون المؤهلون في الإدارة محل غيرهم، فظهر نجاحهم بصفة

أمانتهم وإخلاصهم وتأهلهم وليس بصفة كونهم مسلمين، فقد أخرج الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»، وكان الرسول ﷺ يستبعد غير المؤهلين ولو كانوا من خيار المسلمين، فقد أخرج مسلم عن أبي ذر أنه قال: قلت: يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: «يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها».

كما كان رسول الله ﷺ يستبعد من يحرص على الإمارة؛ لشبهة طلبها من أجل التربح وليس لأداء حقها، فقد أخرج البخاري عن أبي موسى الأشعري، قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمِّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال النبي ﷺ: «إنا لا نولي هذا من سأله، ولا من حرص عليه».

ثالثاً : المسلمون في الخلافة الراشدة

لم يستخلف النبي ﷺ أحداً، ولم يخلف أحداً بعده. فلما مات اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة وحسموا ترشيحهم لسعد بن عبادة خليفة بعد النبي ﷺ، فسمع بذلك المهاجرون فلحقوا بهم بالسقيفة، ورفضوا تلك البيعة حتى قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير. فرفض المهاجرون هذا التفرق، فبايع أبو بكر أبا عبيدة بن الجراح وعمر بن الخطاب لاختيار أحدهما، فبايع عمر أبا بكر، فتزاحم الناس على مبايعته، وتمت له.

وعندما أحس أبو بكر بقرب أجله اختار عمر بن الخطاب يكون خليفة من بعده وكتب بهذا الاستخلاف كتاباً.

وبعد أن طعن عمر بن الخطاب وظن أنه سيفارق الحياة عهد بالخلافة إلى الستة من أهل الشورى ليكون واحداً منهم، وهم : عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص.

ولما قتل عثمان انتقلت الخلافة لعلي بن أبي طالب سنة 35 هـ، فقام بعض أكابر الصحابة يطلبون القصاص من قتلة عثمان، وتوقع علي الفتنة فتريث، فغضبت عائشة

-رضى الله عنها- وقام معها جمع كبير في مقدمتهم طلحة والزبير وقاتلوا علياً فكانت وقعة الجمل سنة 36 هـ، وظفر علي بعد أن كثر قتلى الفريقين. ثم كانت وقعة صفين سنة 37 هـ؛ لأن علياً كان قد عزل معاوية عن ولاية الشام يوم ولي الخلافة، فعصاه معاوية، فاقتتلا مائة وعشرة أيام، قتل فيها من الفريقين عدد كبير، وانتهى القتال بتحكيم أبي موسى الأشعري - ممثلاً للإمام علي - وعمرو بن العاص - ممثلاً لمعاوية - ، فاتفقا سراً على خلع علي ومعاوية، وأعلن أبو موسى ذلك، وخالفه عمرو فأقر معاوية، فافترق المسلمون ثلاثة أقسام : الأول : بايع لمعاوية وهم أهل الشام. الثاني : حافظ على بيعته لعلي وهم أهل الكوفة. والثالث: اعتزلهما ونقم على الإمام علي رضاه بالتحكيم وهم الخوارج.

وكانت وقعة النهروان سنة 38 هـ بين علي وبين من رفض التحكيم، وكانوا قد كفروا علياً، ودعوه إلى التوبة، واجتمعوا جمهرة فقاتلهم، فقتلوا كلهم، وأقام علي بالكوفة دار الخلافة إلى أن قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي غيلة في 17 رمضان سنة 40 هـ.

رابعاً : المسلمون في الدولة الأموية 41 - 132 هـ = 661 - 750 م

هذه دولة من نظام جديد في حياة المسلمين. بعد انتهاء عصر الخلافة الراشدة آلت خلافة المسلمين إلى معاوية بن أبي سفيان إثر مقتل علي بن أبي طالب، واستحدث الأميون وظيفة الحاجب بعد موقف الخوارج ومؤامرتهم وقتلهم علي بن أبي طالب.

وسعى معاوية إلى أخذ البيعة لابنه يزيد دفعاً لفتنة محتملة، ثم أصبح هذا المنهج سنة اتبعها كل خلفاء الدولة الأموية. وأدى ذلك إلى وقوع نزاع بين أبناء الأسرة الأموية، فمثلاً انتقم سليمان بن عبد الملك من كل من كانوا يؤيدون أخاه الوليد على خلعه من ولاية العهد، حتى قتل من بينهم اثنان من أعظم قواد الفتوح الإسلامية، هما : محمد بن القاسم الثقفي، وقتيبة بن مسلم. وترتب على هذا انشقاق في البيت الأموي، فكانت من أسباب إسقاط حكمهم.

خامساً : المسلمون في الدولة العباسية (132 هـ - 656 هـ = 750 - 1258م)

قامت الدولة العباسية بعد سقوط الدولة الأموية على يد العباسيين، وهم أسرة من الخلفاء تنسب إلى العباس عم النبي ﷺ.

توحدت صفوف الشيعة بعد مقتل الحسين بكربلاء تحت قيادة محمد بن علي بن أبي طالب - ابن الحنفية - وخلفه ابنه أبو هاشم. وعندما علم الخليفة هشام بن عبد الملك بدعوته السرية استدعاه وتظاهر بإكرامه، ويقال إنه دس له السم وهو في طريقه إلى الحميمة، وهي قرية صغيرة جنوبي فلسطين كان يقيم بها - منفياً - محمد بن علي بن أبي طالب. وعهد بالدعوة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس قبل موته، وأفضى له بأسرار الدعوة. وبهذا انتقلت الدعوة الشيعية من الفرع العلوي إلى الفرع العباسي.

وبعد نجاح العباسيين في الاستيلاء على السلطة انتقموا من الأمويين ولم ينج من القتل سوى عبد الرحمن بن معاوية بن هشام الذي لجأ إلى الأندلس وأقام بها دولة. وتوالى على السلطة في الدولة العباسية 37 خليفة كان من أبرزهم إسهاماً في بناء الدولة والحفاظ عليها السفاح والمنصور والمهدي والهادي و الرشيد والمأمون والمعتصم.

سادساً : الدولة العثمانية (699 - 1343 هـ = 1299 - 1924 م)

تنسب الدولة العثمانية إلى قبيلة قابي إحدى القبائل التركية، ومنشؤها بلاد تركستان. كان سليمان أحد أبناء القبيلة يهيم بقبيلته في آسيا الصغرى بعد موقعة ملاذكرد، وقتل سليمان عند مشارف حلب، وترددت القبيلة بين العودة لموطنها الأصلي ومواصلة المغامرة، وانقسمت القبيلة في ذلك فاختار ابنه أرطغل مواصلة السير، فدخل آسيا الصغرى والتحق بخدمة الأمير السلجوقي علاء الدين الثاني الذي كان يواصل الحرب ضد البيزنطيين، وساعده في هذا الكفاح، فأعطاه السلطان السلجوقي المستنقعات الواقعة على الحدود البيزنطية، وترك له توسيع ممتلكاته على حساب البيزنطيين، فاتخذ شكور عاصمة له، وأصبح ابنه عثمان ملازما له في حروبه وأعماله الإدارية. وفي هذه الأثناء كانت الحروب الصليبية مشتعلة فشغلت جانباً كبيراً من نشاط البيزنطيين مما أتاح فرصة الاستقرار للعثمانيين.

وعندما توفي أرطغل تولى عثمان الأول مكانه بموافقة علاء الدين السلجوقي وسار على هدي أبيه في مساعدة السلجوقيين وتأييدهم في حروبهم، فزاد علاء الدين في إكرامه ومنحه نوعاً من الاستقلال، وأقطعه كافة الأراضي والقلاع التي فتحها، وأجاز

له ضرب العملة باسمه، وذكر اسمه في خطبة الجمعة، ومنحه لقب بك. وهكذا اقترب عثمان من الاستقلال التام، وصار زعيم إمارة من أهم الإمارات، واستمر في التوسع حتى استولى من دولة الروم الشرقية على مدينة قرة حصار التي جعلها عاصمة له.

وتعاقب السلاطين العثمانيين حتى تولى محمد الفاتح أو محمد الثاني الذي أخذ يخضع الثوار في آسيا الصغرى، وهاجم العثمانيون القسطنطينية سنة 857 هـ 1453 م حتى تم لهم النصر، وبفتحها انمحقت البقية الباقية من بيزنطة وأصبحت القسطنطينية تسمى اسطنبول أو دار السعادة، وصارت عاصمة للامبراطورية العثمانية حتى نقل أتاتورك العاصمة إلى أنقرة سنة 1342 هـ 1923 م.

استمر العثمانيون يسيرون بنجاح في فتوحاتهم في أوربا، ففتحوا بلاد الصرب وبلاد ألبانيا، وبلغت الدولة العثمانية أقصى قوتها في عهد سليمان القانوني أو العظيم – كما يسميه الأوربيون – وامتدت الفتوحات العثمانية إلى دول الشمال الأفريقي.

حرص العثمانيون على نشر الإسلام بالبقاع التي دخلوها بأوربا، وكانت حملاتهم العسكرية يصحبها الوعاظ والمعلمون الذين يقومون بنشر الإسلام في الأماكن التي وصلت لها الدولة. كما أن السلاطين والأمراء والأثرياء اهتموا اهتماماً كبيراً بإقامة المساجد والمعاهد لتعليم الإسلام والدعوة له مما جعل عدداً كبيراً من الأوربيين يعرفون الإسلام ويرتبطون به.

ثم سقطت الدولة العثمانية بعد ضعف شامل في مرافقها حتى سميت برجل أوربا المريض، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى 1914 م – 1918 م.

سابعاً : مصر المستقلة

كانت مصر قد ضُمت إلى الدولة المقدونية بعد أن وفد الإسكندر الأكبر إليها سنة 332ق.م، ووضع أساس مدينة الإسكندرية عاصمة لها. إلا أن موته المبكر سنة 323 ق.م قاد إلى تقسيم إمبراطوريته على قادة الجيوش، وكانت مصر من نصيب بطليموس، واستمرت دولة البطالمة حتى جاء الغزو الروماني سنة 30 ق.م وجعل مصر ولاية رومانية بعد الانتصار على كيلوباترا. وفي عام 616 م قدم الفرس إلى مصر إلا أن

وجودهم لم يدم طويلاً حيث عادت لسيطرة الرومان حتى كان الفتح الإسلامي سنة 22 هـ 642 م في عهد عمر بن الخطاب على يد عمرو بن العاص. واستمرت مصر تابعة للخلافية الراشدة، ثم للخلافة الأموية، ثم للخلافة العباسية حتى سنة 254 هـ 868 م عندما جاء أحمد بن طولون إلى مصر فبدأ بتكوين الدولة الطولونية المستقلة عن الدولة العباسية، حتى سنة 323 هـ 934 م عندما أمر الخليفة العباسي بتعيين محمد بن طغج - وهو أحد أبناء الإخشيديين - والياً على مصر إلا أنه سرعان ما تمرد على الخليفة واستقل بمصر وأنشأ الدولة الإخشيدية. حتى سنة 358 هـ 969 م عندما غزا جوهر الصقلي مصر على رأس جيش فاطمي قادم من تونس مقر الفاطميين، واستولى على الإسكندرية وسلمت له الفسطاط دون مقاومة فكانت الدولة الفاطمية في مصر. ثم وقع الصراع بين ولاة الفاطميين فاستنجد أحدهم وهو ضرغام بالصليبيين لنجدته، وطلب الآخر وهو شاور دعم نور الدين حاكم دمشق، فأرسل إليه جيشه بقيادة صلاح الدين الأيوبي الذي هزم الخليفة الفاطمي في معركة القصرين، وبالتالي قضي على آخر الخلفاء الفاطميين، ثم عرج على الصليبيين فهزمهم في موقعة حطين سنة 583 هـ 1187 م، وقامت بذلك الدولة الأيوبية في مصر حتى سقطت بظهور دولة المماليك البحرية - نسبة إلى جزيرة الروضة التي كانوا يسكنونها والمطلة على النيل - ثم البرجية - نسبة إلى أبراج القلعة التي كانوا يقطنونها.

وكانت بداية ظهور دولة المماليك عندما مات فجأة آخر سلاطين الأيوبيين الصالح نجم الدين أيوب قبيل سنة 648 هـ 1250 م، فتكتمت زوجه شجرة الدر[1] على الخبر؛ لأن بلاد مصر كانت في حرب مع ملك فرنسا لويس التاسع، ثم استدعت الزوجة الملكة ابن زوجها توران شاة لينقذ البلاد من الصليبيين، فلما انتصر عليهم حاول أن يستأثر بالسلطة فقتلته شجرة الدر، ثم نصبت نفسها - بمساعدة المماليك- ملكة على مصر، وكانت ذا عقل وحزم، كاتبة وقارئة ولها معرفة تامة بأحوال المملكة، واختار المالك كبيرهم عز الدين أيبك ليقوم بمساعدة الملكة في إدارة شئون البلاد، وتطور

---

(1) أصلها من جواري الملك الصالح نجم الدين أيوب، اشتراها في أيام أبيه، وحظيت عنده، فأعتقها وتزوجها وظلت معه في الشام مدة طويلة، وعندما انتقل إلى مصر وتولى السلطنة كانت في بعض الأحيان تدير أمور الدولة عند غيابه في الغزوات، وكانت تكتب خطاً يشبه خط الملك الصالح.

الأمر فتزوجت الملكة بعز الدين، وتنازلت له عن السلطة تفادياً لأي حرج شرعي في ولاية النساء، وبخاصة عندما تكلم العلماء والناس في هذا الوضع. وعندما استأثر عز الدين أيبك بالسلطة لسبع سنوات أحست فيها شجرة الدر بالإقصاء دبرت مؤامرة وقتلته، خاصة مع غضبها من زواج عز الدين بامرأة أخرى شابة، ولكن سرعان ما قتلها المماليك ثأراً لكبيرهم عز الدين أيبك سنة 655 هـ 1257م.

ثم جاءت الدولة العثمانية وضمت مصر إليها في عهد السلطان سليم الأول العثماني سنة 923 هـ 1517 م. ثم كانت الحملة الفرنسية سنة 1213 هـ 1798 م والتي بقيت عدة سنوات حتى خروجها سنة 1216 هـ 1801 م بناء على اتفاقية العريش، وأصدر الخليفة العثماني مرسوماً بتعيين محمد علي باشا والياً على مصر سنة 1222 هـ 1807 م، وتستمر الولاية في أولاده من بعده. وكان رئيساً للجند الألبان الذين اشتركوا في الحملة العثمانية لإخراج الفرنسيين. ولم يستطع محمد علي أن يتخلص من نفوذ المماليك إلا بما أعده من مذبحتهم الشهيرة بالقلعة، وتمكن قليل منهم من الهرب إلى أرض النوبة.

وفي عام 1299 هـ 1882 م قامت بريطانيا بزعم حماية مصالحها الحيوية باحتلال مصر في عهد الخديوي توفيق، وأبقت بريطانيا مصر تحت سيطرة العثمانيين، وفي الوقت نفسه عينت مندوباً لها بصلاحيات كبيرة. وبعد ثورة 1919م التي أدى فيها سعد زغلول دوراً بارزاً منحت مصر سنة 1922 م استقلالاً مقيداً من بريطانيا نصب بعده فؤاد الأول ملكاً على مصر الذي مات سنة 1936م ليخلف ابنه فاروق وهو الذي أطاحت به ثورة 1952 م التي أسقطت النظام الملكي وأعلنت النظام الجمهوري حتى الآن، والذي تولى رئاسته اللواء محمد نجيب حتى 1954 م إثر تنحيته من مجلس قيادة الثورة وتنصيب البكباشي جمال عبد الناصر رئيساً للجمهورية حتى وفاته سنة 1971 م، فتولى نائبه البكباشي محمد أنور السادات الرئاسة حتى مقتله سنة 1981م، فتولى نائبه الفريق محمد حسني مبارك الرئاسة حتى تخليه عن منصبه يوم 11 فبراير 2011 م إثر الثورة الشعبية التي بدأت يوم 25 يناير 2011 م، وكلف المجلس الأعلى للقوات المسلحة إدارة شئون البلاد، حتى فتح باب الترشح لانتخاب رئيس بإرادة شعبية، والمقرر يومي السبت والأحد 16، 17 يونيه الحالي 2012م. وقد احتسبت الكتاب قبيل إعلان اللجنة العليا للانتخابات الرئاسية اسم الرئيس ؛ليكون الكتاب مجرداً عن التهمة، وإن أعلن عن اسم الفائز فسوف أذكره في المقدمة والكتاب ماثل للطبع.

الفصل الثاني
التعريف بالدين ومقوماته ووظيفته ونظامه الاستدلالي

نتكلم في هذا الفصل عن تعريف الدين ثم نبين مقوماته والعلاقة بينها، ووظيفته ومسائله ومقاصده، ونظامه الاستدلالي. وذلك في أربعة مباحث.

المبحث الأول
تعريف الدين ومقوماته والعلاقة بينها

أولاً : تعريف الدين

الدِّين في اللغة اسم لجميع ما يتدين به، أي يخضع له ويذل، من قولك : دان لله يدين ديناً، أي خضع وذل. وقد يطلق الدين في اللغة على العادة والسيرة.

والدين في اصطلاح الفقهاء : له أربعة إطلاقات، وهي: (1) الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة : ٣] ، (2) ملة كل نبي؛ لقوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ﴾ [المائدة : ٧٧]، (3) كل ملة ولو من غير أهل الكتاب؛ لقوله تعالى: ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون : ٦]. (4) ملة الإسلام الخاتم عقيدة وشريعة؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [آل عمران :١٩]. وعند الإطلاق في العرف عند المسلمين يكون المقصود بالدين هو الإسلام الخاتم الذي يشمل جانبيه الإيماني والتشريعي.

وأجمع الفقهاء على إطلاق اسم الإسلام على الدين الخاتم الذي جاء به النبي محمد ﷺ؛ لما أخرجه مسلم عن عمر بن الخطاب في حديث سؤال جبريل، الذي قال: يا محمد أخبرني عن الإسلام ؟ فقال ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً». قال: صدقت. كما أجمع الفقهاء على إطلاق اسم الإسلام على ملل الأنبياء السابقين؛ واختلفوا في إطلاقه على أتباعهم على ثلاثة اتجاهات في الجملة. أورد ابن

حجر الهيتمي في «فتاويه الكبرى» اتجاهين، وذكر ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» اتجاهاً ضممناه إليهما.

الاتجاه الأول : يرى أن الإسلام يطلق على أهل الملل السابقة. وحجتهم : عموم قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]. وقوله تعالى عن إبراهيم الخليل: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣١ - ١٣٣].

الاتجاه الثاني : يرى أن الإسلام لم توصف به الأمم السابقة، وإنما وصف به الأنبياء فقط، وشرفت هذه الأمة بأن وصفت بما وصف به الأنبياء تشريفاً لها وتكريماً. وحجتهم: عموم قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨]. قالوا: الضمير في قوله: «هو سماكم المسلمين» يرجع إلى إبراهيم - عليه السلام - كما يراه علماء السلف؛ بناء على أن الله تعالى كان قد ذكر أن إبراهيم - عليه السلام - قد دعا لنفسه ولولده ثم دعا لأمة من ذريته بالإسلام فقال سبحانه: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة : ١٢٧، ١٢٨]. قالوا: وهذه الأمة هي أمة محمد ﷺ حيث قال سبحانه عقب ذلك: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة : ١٢٩].

الاتجاه الثالث : يرى أن للإسلام إطلاقين خاص وعام. أما الإطلاق الخاص للإسلام فهو الذي بعث الله به محمداً ﷺ المتضمن لشريعة القرآن. وأما الإطلاق العام

للإسلام فهو المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبياً،فإنه إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء، فيما ورد من قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦]. وهذا الاتجاه هو ما ذكره ابن تيمية.

ثانياً : مقومات الدين

قوام كل شيء عماده وصلبه. وقوام الأمر : ما يقوم به. تقول: هو قوام أهل بيته، أي يقيم شأنهم. وقوام الدين في هذه الحياة يعتمد على أمرين:

الأمر الأول : الإنسان؛ لأنه المستهدف كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾ [الشورى: ١٣]. ولا يشترط في المنظور الديني أن يكون هذا الإنسان ضمن جماعة، بل يمكن أن نتصور الإنسان بدينه مفرداً. أخرج الشيخان عن حذيفة بن اليمان قال: كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله، إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: «نعم». قلت: وهل بعد هذا الشر من خير؟ قال: «نعم وفيه دخن». فقلت: وما دخنه؟ قال : «قوم يهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر». قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها». قلت: يا رسول الله صفهم لنا. فقال: «هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا». قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم». قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلّها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك».

الأمر الثاني : نصوص الوحي من الكتاب والسنة ودلالاتها؛ لأنها المرجعية المعبرة عن صحيح الدين. قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر : ٧]. وأخرج الحاكم عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال في خطبة الوداع: «يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه ﷺ». ويدخل مع دلالات نصوص الوحي ما سيأتي بيانه في المرجعية الدينية من طرق الاجتهاد، والمرجعية العقلية، والمرجعية الاتفاقية.

ثالثاً : العلاقة بين مقومات الدين

إذا كان الدين يقوم بالإنسان ونصوص الوحي فإن العلاقة بين هذين من خلال التطبيق العملي تقوم على مبدأين يرجحان حظ الإنسان، كما يتضح في عرضهما الآتي:

المبدأ الأول : الاختيار، وهو حق الإنسان بظاهر النصوص الشرعية ودلالاتها من وجه، كما في قوله تعالى : ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢].

المبدأ الثاني : المشاركة بين صاحب الدين وبين الإنسان. أما حصة صاحب الدين فهي النصوص، وأما حصة الإنسان فهي الفهوم. والامتثال يكون بالفهم لا بالنص. والفهم حق خالص للإنسان حتى إن صاحب النص لم يقيد الإنسان بقواعد فهم النص وإنما تركه حراً في اختيار آلية الفهم واستنباط دلالات النص على منهجية يرتضيها. قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦]، وقال سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧].

ومبدأ المشاركة بين صاحب الدين وبين الإنسان ليس غريباً على الإسلام الذي جاء لخدمة الإنسان ودفعه إلى العطاء والإبداع، فقد أخرج مسلم عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: «الحمد لله رب العالمين» قال الله تعالى: «حمدني عبدي». وإذا قال: «الرحمن الرحيم». قال الله تعالى: «أثنى علي عبدي». وإذا قال: «مالك يوم الدين». قال: «مجدني عبدي». فإذا قال: «إياك نعبد وإياك نستعين». قال: «هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل». فإذا قال: «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين». قال: «هذا لعبدي ولعبدي ما سأل». ووجه الدلالة: أن الصلاة - وهي عمود الدين - لما كانت قسمة بين العبد وبين ربه لم يكن غريباً أن نرى الإسلام قسمة بين العبد وبين ربه.

المبحث الثاني
وظيفة الدين

الدين رسالة تخاطب العقل وتهدف إلى خدمة الإنسان من خلال ثلاث وظائف محل إجماع؛ وهي: الهداية إلى الخالق وما أعده من البعث والحساب، والإرشاد إلى أوجه التعامل مع الآخر، والإبلاغ عن التكاليف العبادية التي تربط العبد بربه. ويحاول البعض أن يجعل من وظيفة الدين الحاكمية في الأرض، وهذا من أسباب تعقيد العلاقة بين الدين والدولة، فبدلاً من أن تكون الدولة حاضنة للدين تكريماً للإنسان الذي اعتقده، تراهم يجعلون الدين سيفاً على الدولة ومن فيها. ونوجز تلك الوظائف فيما يلي:

(1) هداية الإنسان إلى خالقه

الوظيفة الأولى للدين هي هداية الإنسان إلى خالقه الذي جعل نفسه وما رتبه من بعث وجزاء غيباً على الخلق، فلم يكن بد من تنصيب الآثار للدلالة على الخالق، ومن إرسال الرسل بالوحي بالدين لمعرفة المرتب من البعث والجزاء. قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. وإنما نصب الله تعالى آثاره دلائل على حقيقته لمساعدة الناس وتأمينهم من شبهات منكري الألوهية بفكر الإلحاد. قال تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠]. وحكى الرازي والألوسي في تفسيريهما، أن أعرابياً سئل كيف عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير، والروث على الحمير، وأثر الأقدام على المسير. أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، لا تدل على اللطيف الخبير الصانع الحليم العليم القدير؟

كما جعل الله تعالى الإيمان به غيباً لمساعدة الناس وتأمينهم أدعياء الألوهية في عالم المشاهدة، أو أدعياء الواسطة بين العبد وبين ربه.

(1) أما أدعياء الألوهية في عالم المشاهدة كأمثال فرعون، أو تنصيب أحد من الكواكب أو الحوادث إلهاً كالأصنام والنار والحيوانات وغيرها، فكل ذلك ساقط لافتقاده خصائص الألوهية، ومن أهمها الإيعاب بالإدراك والخلود بالبقاء، وهذا ما جاء الوحي ببيانه في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله سبحانه: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن :٢٦، ٢٧].

وأما أدعياء الواسطة بين العبد وبين ربه كأمثال صانعي الأصنام قديماً الذين زعموا أن عبادتها تقربهم من الخالق الحق. وفي حكمهم حديثاً من يزعم وجوب عبادة الله على الوجه الفقهي الذي اختاره إمام معين أو فقيه مخصوص اعتقاداً أنه الأعلم بالصواب وأن غيره باطل لا يحتمل الصواب؛ لخصوص هذا الإمام أو الفقيه حتى صار واسطة للحق المطلق. فهذا يطعن التوحيد الخالص كما قال تعالى: إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ (٢) أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ۚ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٢ ، ٣]. وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

(2) إرشاد الناس إلى أوجه التعامل مع الآخر

الوظيفة الثانية للدين هي إرشاد الإنسان إلى أوجه التعامل مع الآخر ذكراً أو أنثى، مسلماً أو غير مسلم، عربياً أو غير عربي، أبيض أو أحمر أو أسود، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات : ١٣]، وقد أخرج الطبراني عن العداء بن عمرو بن عامر، قال: صحبت رسول الله ﷺ وقعدت تحت منبره يوم حجة الوداع، فصعد المنبر وحمد الله وأثنى عليه ثم قرأ قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾

الآية، ثم قال: «فليس لعربي على عجمي فضل، ولا لعجمي على عربي فضل، ولا لأسود على أبيض ولا لأبيض على أسود فضل إلا بالتقوى. يا معشر قريش لا تجيئوني بالدنيا تحملونها على أعناقكم ويجيء الناس بالآخرة، فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً». وأخرج نحوه البيهقي في «شعب الإيمان» عن جابر.

فهذا تأصيل لبيان العلاقة بين الناس وأنها قائمة على التعارف والتعامل والتراضي. أما العلاقة مع الله فإنها تقوم على إخلاص النية له سبحانه التي يعلمها دون سائر خلقه. وقد حذر النبي ﷺ أهل قريش بما لهم من حظوة أنه لن تنفعهم تلك الحظوة وقد جاءوا يوم القيامة بالدنيا على أعناقهم، أي من المظالم. والآخرون جاءوا بالآخرة، أي من المحاسن والتكارم، فأخرج مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «يا معشر قريش، اشتروا أنفسكم من الله، لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا بني عبد المطلب، لا أغني عنكم من الله شيئاً، يا عباس بن عبد المطلب، لا أغني عنك من الله شيئاً، يا صفية عمة رسول الله، لا أغني عنك من الله شيئاً، يا فاطمة بنت رسول الله، سليني بما شئت لا أغني عنك من الله شيئاً». وفي راوية ثانية، أن النبي ﷺ قام على الصفا فقال: «يا فاطمة بنت محمد، يا صفية بنت عبد المطلب، يا بني عبد المطلب، لا أملك لكم من الله شيئاً، سلوني من مالي ما شئتم».

والذي يجب التنبيه إليه هو أن الدين لم يأت ببيان أمثل الأوجه للتعامل مع الآخر، وإنما جاء بأوجه التعامل المحتملة مع الآخر بدليل تكليف المجتهدين بالبحث عنها من النصوص ودلالاتها ثم كشفها لعموم الناس وعدم كتمانها، فقد أخرج أحمد وأبو داود بإسناد حسن صحيح عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة». وعلى الإنسان أن يختار منها الأمثل بحسب المناسب من الأوضاع والأحوال، حتى يعمل الإنسان عقله ويمارس المسئولية بنفسه، ولا يقول إنما فعلت هذا الوجه بأمر الدين، وإنما يقول فعلته لأني رأيته الأنسب أو الأفضل. أما الدين فقد كلفني بالاختيار من الأوجه المحتملة بحسب طاقتي واستطاعتي، بل ومنعني إن اخترت وجهاً فقهيا محتملاً أن أزعم بأنه حكم الله، وأوجب عليّ أن أعلن بأنه اختيار شخصي، كما في حديث مسلم عن بريدة، أن النبي قال: «وإذا حاصرت أهل حصن

فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك أنت فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا». وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].

ومن المناسب لمقاصد الشريعة الإسلامية من جملة أحكامها أن نقرر بأن أوجه التعامل مع الآخر فيها لا ترجع إلى صفة الدين إلا فيما تقتضيه طبيعة العلاقة مثل إمامة الصلاة والإنابة في مناسك الحج والعمرة. أما أصل التعامل مع الآخر فيرجع إلى معايير إنسانية من التجارة والاستثمار والإعمار والتداوي ودفع المعتدي أو الظالم أو الصائل، ونحو ذلك مما لا يفرق فيه الإسلام بين ذكر وبين أنثى، أو بين مسلم وبين غير مسلم. وما ورد من أقوال فقهية تجعل صفة الدين معياراً للتعامل بين الناس في غير مسائل العبادات إنما هي رؤية فقهية غير معصومة تقوم على تحميل النص على أحد أوجهه، ولا تمنع من ثقة الآخرين في أنفسهم إن رأوا أوجهًا أخرى تجعل معايير التعامل مع الآخر - في الجملة - إنسانية؛ لأن التجارة لا تتفاوت من كونها مع مسلم أو مع غيره، والظلم لا يختلف أن يكون من مسلم أو من غيره. والنصوص التي تقرن الظلم والعدوان بالكفر والكافرين، أو التي تقرن التراحم والتواد بالإسلام والمسلمين إما أن تكون على سبيل الغالب في بادئ أمر الإسلام للكيد به في مهده حتى إذا ما انتشر وصار واقعاً مستقراً ويئسوا من كيدهم به سالموه وسالموا أهله، وإما أن تكون للدلالة على أن كل صفة عدوان أو ظلم إنما هي صفة كفر ولو كانت من مسلم، وأن كل صفة رحمة وتواد إنما هي صفة إسلام ولو كانت من غير مسلم. ويدل لذلك ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نُهْبة، يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن».

(3) الإبلاغ عن التكاليف العبادية

الوظيفة الثالثة للدين هي الإبلاغ عن التكاليف العبادية التي تربط العبد بربه، فكم يحتاج الإنسان للحديث مع خالقه، وأن يترجم حبه له سبحانه في مناسك وشعائر، فكان نزول الدين لإظهار الوجه الذي يرتضيه الخالق في تلك المناسك والشعائر، فقد أخرج

الشيخان عن أبي هريرة في حديث جبريل عندما أتى النبي ﷺ فسأله: «ما الإسلام؟ فقال ﷺ: «أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان». فقال صدقت. وأخرج الشيخان عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان».

(4) الحاكمية في الأرض

يظن البعض أن الدين نزل من السماء لتكون الحاكمية به على الغير، استدلالاً بظاهر النصوص الآمرة بحكم الله في مثل قوله تعالى: [ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون]، و[الظالمون]، و[الفاسقون] [المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

والمتأمل في هذه النصوص ونحوها يراها آمرة بحكم الله وهو العدل الذي ورد النص عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. وحكم الله بالعدل يختلف عن الحكم بالدين في تفاصيل الشريعة؛ لأن الحكم بالعدل يتعلق بالغير ويقوم على الترضية الإنسانية لعدم النص الشرعي على معيار العدل، والترضية الإنسانية أصل مقطوع به. أما الحكم بالدين فيتعلق بالنفس ويشتمل على تفاصيل المسائل في العبادات والمعاملات، ومع ذلك فإن أكثر أحكام تلك المسائل عبارة عن اجتهادات بشرية فلن تكون هي حكم الله قطعاً، وإنما هي حكم الله في غالب ظن أحد المجتهدين، وليست كذلك في غالب ظن مجتهد آخر الذي يرى أحكاماً أخرى، والكل معذور. مما يؤكد أن المقصود بحاكمية

الله هو الحكم بالعدل الإنساني في كل مجتمع مسلم أو غير مسلم، وليس الحكم بأحد الوجوه الاجتهادية في المسائل الدينية، خاصة وأن التدين أمر اختياري في حكم الأصل كما قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. فكيف يكون الدين حاكماً على الغير وهو خيار إنساني، فضلاً عن كون الأحكام فيه اجتهادية ظنية وليست أحكام الله قطعاً.

وحكم الله بالعدل أمر فطري قبل الإسلام بحكم التدافع البشري الذي يتشاح فيه أصحاب الحقوق ويتسامحون، فلم يكن الحكم به حكما دينياً يعطي اختصاصاً لدين عن آخر. قال تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾ [المائدة: ٤٨]. ومن هنا لم تكن وظيفة الدين الحاكمية في الأرض، وإنما يقوم الدين بتربية أتباعه على المبادئ والقيم فيترجمونها إلى سلوك وقوانين تنسب إليهم لا إلى دينهم. قال تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد: ٢٥].

ومن يزعم بأن الدين نزل للحكم به في الأرض على الناس بدون التزام منهم خلط بين أحكام الدين متعددة الأوجه والتي لا يجوز فرضها أو أحد وجوهها على أحد بدون اختياره وبين حكم الله بالعدل الذي جعله أصلاً فطرياً لكل حكم، كما جعل كرامة بني آدم أصلاً فطرياً لكل إنسان. فمن حق كل أحد ولو لم يكن مسلماً، أن يطلب العدل في مواجهة كل حاكم ولو كان مسلماً. كما يحق لك أحد ولو لم يكن مسلماً أن ينتزع كرامته ممن يسلبها منه ولو كان مسلماً. أما أحكام تفاصيل الدين في العبادات والمعاملات فهي أحكام اختيارية تعتمد على منطق الإيمان - في صورة الالتزام الذاتي - أو منطق الاتفاق - في صورة التعاقد أو الالتزام الجماعي.

المبحث الثالث
مسائل الدين ومقاصده

تمهيد وتقسيم:

دراسة مسائل الدين كانت هي البداية للتعرف على مقاصده، وقد استغرقت تلك الدراسة قرونًا حتى جاء العز بن عبد السلام المتوفى 660 هـ ووضع كتابه «القواعد الصغرى»، وضمنه بابًا في الفوائد في اختصار المقاصد وأقسامها، بعد أن قسم المسائل الشرعية إلى أخروية ودنيوية. ثم جاء من بعده إبراهيم بن موسى اللخمي الشهير بالشاطبي المتوفى 790 هـ ووضع كتابه «الموافقات في أصول الفقه وقواعده»، وخصص أحد أجزائه الأربعة، وهو الثاني منها، لشرح المقاصد الشرعية وتطورها، بعد أن قسم المسائل الشرعية إلى عبادات وعادات ومعاملات وجنايات[1]، وهي القسمة نفسها التي كان قد اتبعها الإمام أبو حامد الغزالي المتوفى 505 هـ في كتابه إحياء علوم الدين.

ونوجز الحديث عن مسائل الدين ومقاصده فيما يلي.

أولاً: مسائل الدين

اختلف الفقهاء في التعبير عن مسائل الدين، ولكنهم مجمعون على أنها تشمل كل تصرفات الإنسان في علاقته الخالصة مع الله بالإيمان والعبادات، وفي علاقة الإنسان مع نفسه بالحماية والرعاية بخصال الفطرة، وفي علاقة الإنسان مع غيره بالمعاملات المالية

---

(1) وكان ابن تيمية المتوفى 728 هجرية قد عالج المقاصد والمصالح الشرعية أيضًا في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وغيره. وأيضًا تلميذه ابن القيم المتوفى 751 هجرية في كتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية».

وغير المالية. وقد رأينا العز بن عبد السلام في تقعيده الفقهي قد قسم تلك المسائل إلى أخروية ودنيوية، ورأينا الغزالي والشاطبي يقسمانها إلى عبادات وعادات ومعاملات وجنايات. وقد أدت تلك الأسماء في تقسيم مسائل الدين - مع تقادم الزمن وفشو الجهل - إلى الوهم عند العامة بأن مسائل الدين تقتصر على علاقة الإنسان بربه فيما يسمى بمسائل الآخرة أو بمسائل العبادات. ولم يكن هذا مقصود الفقهاء المقعدين والمؤصلين أصحاب تلك الأسماء، وإنما كان مقصودهم هو التمييز بين مجموعات الأحكام التي لها طبيعة خاصة، ولذلك اتجه أكثر الفقهاء في كتب الفروع إلى الاكتفاء بقسمي العبادات والمعاملات؛ لدخول العادات والجنايات في طبيعة المعاملات، ولدخول مسائل الآخرة في مسائل العبادات.

وهذا ما سنتبعه، ونكتفي بتعريف العبادات والمعاملات، ثم نبين أهم أوجه التفرقة بينهما؛ لإبراز الجانب الإنساني في المعاملات. أما العبادات فيقتصر الجانب الإنساني فيها على الامتثال الطوعي، وأن تكاليفها تحمي الطبيعة البشرية بالرياضة البدنية في الصلاة، والحمية في الصيام، والسياحة في الحج والعمرة.

(1) تعريف العبادات والمعاملات

(أ) العبادات

العبادات: جمع عبادة، وهي في اللغة: الخضوع والتذلل والطاعة المطلقة بقصد التعظيم.

والعبادة في اصطلاح الفقهاء لها إطلاقان: عام وخاص، وعند الإطلاق يكون المعنى الخاص هو المقصود.

أما العبادة بالإطلاق العام فهي أعلى مراتب الخضوع لله تعالى، وتشمل كل قول أو فعل أو إمساك عنهما من المكلف ابتغاء وجه الله تعالى امتثالاً لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة : ٥]. وبهذا تكون العبادة المطلقة شاملة للإيمان والذكر والطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك مما يرجى أثره في الآخرة ولا ينتظر صاحبه أجرًا في الدنيا. كما تشمل العقود والتصرفات والجنايات التي تدخل في زمرة المعاملات التي ترتب أثرًا مقصودًا في الدنيا.

وأما العبادة بالإطلاق الخاص فهي تلك المناسك المعينة المتعلقة بالجوارح والتي طلبها الشارع على هيئة خاصة وبدليل ظاهر طلبًا جازمًا كالفرائض مثل الصلوات المكتوبة وصيام رمضان، أو غير جازم كالسنن والنوافل من الصلاة والصيام ونحوها. وقد حصر الفقهاء أبواب العبادات بالإطلاق الخاص في الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج. وزاد المالكية: الجهاد. ولا شك أن هناك أبوابًا أخرى تدرس في قسم المعاملات ولها مساس كبير بحقيقة العبادات كالنذور والإيمان والأطعمة والحدود، غير أنهم غلبوا فيها معنى المعاملات.

(ب) المعاملات

المعاملات: جمع معاملة، وهي في اللغة: مفاعلة من عمل عملاً، أي فعل فعلاً عن قصد. تقول: عامله: أي تصرف معه في بيع ونحوه.

والمعاملة في اصطلاح الفقهاء لها إطلاقان: عام وخاص، وعند الإطلاق يكون المعنى العام هو المقصود؛ لأن المعنى الخاص له اسم آخر يتميز به. أما المعاملة بالإطلاق الخاص فهي المعروفة عند أهل الحجاز بالمساقاة، وهي دفع النخيل والكروم إلى من يعمره ويسقيه ويقوم بمصلحته على أن يكون للعامل سهم أو نصيب معين والباقي لمالك النخيل. وأهل العراق يسمونها معاملة.

أما المعاملة بالإطلاق العام فهي كل عقد أو تصرف يرتب أثرًا شرعيًا على النفس أو الغير. فتشمل خصال الفطرة، كما تشمل العقود المالية كالبيع والهبة، والعقود غير المالية كالزواج والطلاق، كما تشمل التصرفات الموجبة للتغريم أو العقوبة كالغصب والجناية.

(2) أهم أوجه الاختلاف بين العبادات وبين المعاملات

نوجز أهم أوجه الاختلاف بين العبادات وبين المعاملات في الجملة فيما يلي:

(أ) أن العبادات توقيفية بشكل خاص ومبناها الطاعة، فلا يشرع منها إلا ما ثبت بهيئته؛ لحديث الصحيحين عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». أما المعاملات فغير توقيفية بل هي تقديرية ومبناها المصلحة، فيمكن

لكل أحد أن يستحدث منها بما لا يخالف دليلاً شرعيًا، لما أخرجه الحاكم والترمذي وصححه من حديث عوف المزني، أن النبي ﷺ قال: «المسلمون عند شروطهم إلا شرطًا أحل حرامًا أو حرم حلالاً».

(ب) أن العبادات لا تصح إلا بنية مستجمعة أول الفعل؛ للتمييز بينها وبين العادة وفاقًا أو والمكلف هائم على وجهه. أما المعاملات فتصح بغير نية مستجمعة كما تصح وفاقًا إذا ارتضى الطرفان، ولذلك كان شرط صحتها هو التراضي مع الغير وسلامة المعاملة؛ لأن النية لا تفيده. وإذا صحت النية في العبادات فإن الخلل فيها مغتفر إذا كان عن سهو أو خطأ أو إكراه. أما في المعاملات التي وقعت بالتراضي الظاهري ثم تبين العيب القديم فيجوز للمضرور طلب الفسخ. وإذا امتنع المتعاقد عن الوفاء بالتزامه صح للقاضي إلزامه ولو بغير رضاه.

(ج) أن العبادات تقوم في حكم الأصل على الابتلاء الشخصي، فلا يجوز فيها الإنابة غالبًا إلا ما ورد استثناؤه كالحج للشيخ الكبير. قال تعالى: ﴿ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾ [الطور: ٢١]، وأخرج مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له». أما المعاملات فالأصل فيها السعة والتخفيف فتقبل الإنابة غالبًا؛ لأن المقصود منها المصلحة إلا أن يكون شخص المتعامل مقصودًا لذاته.

(د) أن العبادات ترتب حقًا لله تعالى، وحق الله مبناه المسامحة، فلو تاب المقصر فيها كان على رجاء قبول توبته. أما المعاملات فهي ترتب حقًا للآدمي، وحق الآدمي مبناه المسامحة، فلا توبة للمقصر فيها إلا برد المظالم أو أن يتسامح صاحب الحق.

(هـ) عبادات توصف بالأداء والقضاء والإعادة والتعجيل. أما المعاملات فلا توصف بذلك، بل هي أداء غالبًا.

ثانيًا: مقاصد الدين

استطاع العز بن عبد السلام (ت 660 هـ) أن يضع اللبنة الأولى لفكرة المقاصد الشرعية ومراتبها، ثم جاء من بعده الإمام الشاطبي(ت 790 هـ) الذي تمكن من وضع

نظرية المقاصد الشرعية - إن صح التعبير - بعد دراسة كلية لمسائل الدين في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، ثم استخلص منها ما أسماه بالمقاصد الشرعية أو مصالحها،ثم ارتقى بدراستها حتى أبان أصالتها في جميع الشرائع السماوية ومراتبها التصاعدية في الشريعة الإسلامية بما يستوجب إيجازه لبيان الجانب الإنساني في الدين من وجه تربيته المقاصدية للإنسان حتى ينطلق في وضع الأحكام التي يمتثلها بما يوافق مقصود الشرع من منظوره البشري.

يقول العز بن عبد السلام: إن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ودفع مفاسدهما. ثم قال: ويعبر عن المصالح والمفاسد بالمحبوب والمكروه، والحسنات والسيئات، والعرف والنكر، والخير والشر، والنفع والضر، والحسن والقبيح. ثم بين أن جلب المصالح ودرء المفاسد أقسام. أحدها: ضروري. والثاني: حاجي. والثالث: تكميلي. ثم أجرى تلك الأقسام في الأحكام الأخروية والأحكام الدنيوية.

ويقول الشاطبي: اتفقت الأمة - بل سائر الملل - على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل عُلِمتْ ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد.

ويترتب على ذلك أن حفظ تلك الضرورات الخمس يعد من المصالح الشرعية، وأن الإضرار بها يعد من المفاسد الشرعية. والجديد الذي أضافته الدراسة المقاصدية للأحكام هو تكوين نظرية المقاصد الشرعية من تلك الضرورات التي حفظتها الشريعة على ثلاث درجات مقاصدية وليست تكليفية[1]. وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، أو ما يطلق عليها اسم المصالح الشرعية؛ لأن مقصود الشارع هو تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

---

(1) حيث تشتمل كل هذه المقاصد الثلاثة (الضروري والحاجي والتحسيني) على الأحكام التكليفية من الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

ويترتب على هذا التقسيم للمصالح: أنه عند تعارض تلك المصالح الثلاث مع التساوي في مرتبة التكليف في الوجوب أو الندب تقدم الضروريات على الحاجيات، وتقدم الحاجيات على التحسينيات. فإن الضروريات هي أصل المصالح. والتحسيني يخدم الحاجي، والحاجي يخدم الضروري. ونوجز الحديث عن تلك المصالح فيما يلي.

(1) مصلحة الضروري

يعرف الشاطبي الضروري بأنه ما لابد منه في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقد لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين، وهي تتضمن أصول المقاصد الخمسة، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتجري في مسائل العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك.

وفي العبادات كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات التي لا يستغني عنها أحد، وما أشبه ذلك.

وفي المعاملات كالزواج وتحصيل المعايش اللازمة للحياة، وانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض بالعقد على الرقاب أو المنافع وما أشبه ذلك.

وفي الجنايات كالقصاص والديات وتضمين قيم الأموال، وما أشبه ذلك.

وكان العز بن عبد السلام قد أجرى المصالح الضرورية في أمور الآخرة والدنيا. قال: فالضروري الأخروي هو فعل الواجبات وترك المحرمات. والضروري الدنيوي كالمآكل والمشارب والملابس والمناكح. ثم جاء الشاطبي وأجراها في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، كما تبين.

قال الشاطبي: وحفظ هذه الضروريات يكون بأمرين. أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها

الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم. ويلتحق بهذه الضروريات الخمسة ما هو كالتتمة والتكملة مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية، مثل: إظهار شعائر الدين كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وتحريم البدعة، واشتراط التماثل في القصاص، فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه مكمل لحكمة القصاص. وتحريم قليل المسكر ووجوب الحد فيه - كما هو مذهب الجمهور خلافًا لأبي حنيفة وأبي يوسف - والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، والقيام بالرهن والكفيل والإشهاد في البيع إذا قلنا إنه من الضروريات.

(2) مصلحة الحاجي

يعرف الشاطبي الحاجي بأنه: ما افتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي تتضمن حوائج المقاصد الخمسة من الدين والنفس والعقل والنسل والمال. كما أنها تجري في مسائل العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر، ونحو ذلك.

وفي العادات كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلاً ومشربًا وملبسًا ومركبًا، وما أشبه ذلك.

وفي المعاملات كالقراض (المضاربة)، والمساقاة، والسلم، وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجر ومال العبد، وما أشبه ذلك.

وفي الجنايات كالحكم باللوث في القسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك.

وكان العز بن عبد السلام قد أجرى المصالح الحاجية في أمور الآخرة والدنيا. قال: فالحاجي الأخروي هو فعل السنن المؤكدات والشعائر الظاهرات. والحاجي الدنيوي

كتوسعة المآكل والمشارب والملابس والمناكح بما يرفع الحرج ويتوسط بين الضروري من ذلك والتكميلي منه. ثم جاء الشاطبي وأجراها في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات كما تبين.

يقول الشاطبي: ويلتحق بالحاجيات ما هو كالتتمة والتكملة، مثل اعتبار الكفء ومهر المثل في زواج الصغيرة - أي التي تصلح للزواج - فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة على أصل النكاح في الصغيرة. وإن قلنا إن البيع من باب الحاجيات فالإشهاد والرهن والكفيل من باب التكملة. ومن ذلك: الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله، فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة؛ إذ لو لم يشرع لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف.

(3) مصلحة التحسيني

يعرف الشاطبي التحسيني بأنه الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي تتضمن تحسين المقاصد الخمسة من الدين والنفس والعقل والنسل والمال. كما أنها تجري في مسائل العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

ففي العبادات كإزالة النجاسة وستر العورة وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وما أشبه ذلك.

وفي العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات، وما أشبه ذلك.

وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة وإنكاح نفسها وما أشبهها.

وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وكان العز بن عبد السلام قد أجرى المصالح التحسينية أو التكميلية - كما أسماها - في أمور الآخرة والدنيا. ويرى: أن التكميلي الأخروي مثل النوافل المندوبة التي تقل

عن مرتبة السنة، والتكميلي الدنيوي مثل: أكل الطيبات وشرب اللذيذات وسكن المساكن العاليات والغرف الرفيعات والقاعدات الواسعات. ثم جاء الشاطبي وأجراها في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، كما تبين.

يقول الشاطبي: ويلتحق بالتحسينيات ما هو كالتتمة والتكملة كآداب الأحداث ومندوبات الطهارة، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة، والإنفاق من طيبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق، وما أشبه ذلك.

ويقسم الشوكاني في «إرشاد الفحول» المصلحة التحسينية إلى قسمين: الأول: ما يكون على وفق الدليل، بمعنى ألا تكون معارضة للقواعد، مثل تحريم تناول القاذورات فإن نفرة الطباع منها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثًا على مكارم الأخلاق؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. الثاني: ما يكون على خلاف الدليل كشرعية الكتابة - وهو العقد بين السيد وبين عبده ليدفع له مالاً معينًا في سبيل حريته - فإنها وإن كانت حسنة إلا أنها بيع الرجل ما له بماله، وهو على خلاف الدليل.

المبحث الرابع
نظام الدين الاستدلالي

النظام لخدم الوظيفة. وإذا كانت وظيفة الدين في الجملة هي هداية الإنسان لخالقه، وإرشاد الإنسان إلى أوجه التعامل مع الآخر، وإبلاغه تكاليف ربه العبادية فإن نظام الدين قد جاء بآلية مرنة تحقق تلك الوظائف، حيث يعتمد الإسلام في نظام أحكامه على ما يريح الإنسان ويشركه في إصدارها بما يمكن القول بأنه دين إنساني وليس ديناً كهنوتياً. ففي بادئ الأمر ينظر الدين إلى حال الإنسان من السعة أو الاضطرار:

فإن كان في حال ضرورة قدم مصلحته الشاملة للنفس والعقل والعرض والمال على مصلحة الدين المحضة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ١١٥]. وما أخرجه ابن ماجه والحاكم وصححه، وقال أبو حاتم لا يثبت، عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «إن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

وإن كان الإنسان في حال السعة والاختيار فإن الدين لا يفصله عن المعنى الإنساني أيضاً؛ لأن الدين اعتمد في وضع أحكامه في هذه الحال على ثلاثة أنظمة متوازنة، هي

المرجعية النصية والمرجعية العقلية والمرجعية الاتفاقية، وثلاثتها أنظمة تكاملية لخدمة الإنسان في كل أحواله ولا يتصور في أثرها التعارض إلا عند ضيق الأفق؛ لأنها مزدوجة الدلالات ولا تبرم إلا بالإرادة البشرية انطلاقاً من الإيمان بالدين الذي لا يعوق مسيرة صاحبه في التعامل مع الآخر.

والمقصود بازدواجية الدلالة في النص: أنه حمّال وجوه. والمقصود بازدواجية الدلالة في العقل: أنه يعتمد الحظر والإباحة فيما لم يرد فيه نص، كما يعتمد على المصالح والمفاسد، كما يعتمد على الاحتياط والتيسير، وكلها مزدوجة الدلالة. والمقصود بازدواجية الدلالة في الاتفاق: أن من يملك إبرام العقد والشرط يملك حله أو تعديله، ومن يملك عقد الإجماع على العمل بأحد الوجوه المحتملة يملك عقده على أحد الوجوه المحتملة الأخرى. كما سيأتي بيان كل ذلك قريباً بإذن الله تعالى.

ويدل على النظامين المرجعي في النصوص والعقلي في الاجتهاد: حديث اختلف في سنده، وضعفه الألباني، ومع ذلك فقد استقر عليه العمل عند الأصوليين، وهو ما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وقال: إسناده عندي ليس بمتصل، عن رجال من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ بعث معاذ بن جبل إلى اليمن، فقال: «كيف تقضي»؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله»؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله»؟ قال: أجتهد رأيي. قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله». وعند أبي داود: قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يُرضي رسول الله». وأخرج البيهقي عن أبي بردة، والدارقطني عن أبي المليح الهذلي، أن عمر - رضي الله عنه - أرسل كتاباً في أحكام القضاء إلى أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - وفيه: «الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن والسنة، فتعرَّف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها فيما ترى».

ويدل على النظام الاتفاقي بالعقود: عموم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٤]، وما أخرجه البخاري تعليقاً أن النبي ﷺ قال: «المسلمون عند شروطهم»،

وأخرجه الدارقطني عن عمرو بن عوف المزني أن النبي ﷺ قال: «المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً».

ونوجز الحديث عن هذه الأنظمة الثلاثة في أحكام الدين، وهي المرجعية النصية والمرجعية العقلية والمرجعية الاتفاقية بما يظهر الدور الإنساني في الدين الإسلامي، وذلك في ثلاثة مطالب.

المطلب الأول

النظام المرجعي النصي

يقتصر هذا النظام المرجعي النصي على المسائل التي ورد بشأنها نصوص دينية تتعلق بالوحي أو بدلالة من دلالاته، ومع ذلك فإن الصفة الإنسانية لا تنقطع عن هذا النظام لتمكين الإنسان من مراجعة الوحي في حينه، وتفويض الإنسان في ممارسة فهم النص واستنباط الحكم منه، كما يتضح فيما يلي:

أولاً: النظام المرجعي بالوحي

يتصور النظام المرجعي للأحكام الدينية عن طريق الوحي في زمن النبوة، والتي انقطعت بموت النبي ﷺ؛ لما أخرجه أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: خرج علينا رسول الله ﷺ يوماً كالمودع فقال: «أنا محمد النبي الأمي – قاله ثلاث مرات – ولا نبي بعدي، أوتيت فواتح الكلم وخواتمه وجوامعه، وعلمت كم خزنة النار وحملة العرش، وتُجُوِّزَ بي وعوفيت وعوفيت أمتي، فاسمعوا وأطيعوا ما دمت فيكم، فإذا ذُهب بي، فعليكم بكتاب الله، أحلوا حلاله، وحرموا حرامه».

ومراجعة الوحي كان حقاً إنسانياً مكفولاً ليكون بديلاً عن حق الاجتهاد في النص بحثاً عن مخارج تيسيرية؛ إذ لو استقر الوحي أو أبرم لم يسع المكلف خلافه؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وهذا هو ما كان يعنيه الشيخ سليمان بن محمد البجيرمي المصري الشافعي 1131 – 1221 هـ = 1719 – 1806 م في حاشيته على شرح الخطيب المسمى «بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع»، وهو يبين حكم نقض الوضوء بالنوم على غير هيئة المتمكن كالمستلقي، قال: «إذا أخبر – أي هذا النائم – بعدم خروج أي شيء منه فإنه لا يمنع النقض بالنوم؛ لأن النوم على هذه الحالة ناقض. نعم لو أخبره سيدنا عيسى – بعد نزوله – بصلاة في هذه الحالة امتثل أمره، أي لأن حكمه لا يتقيد بمذهب؛ لأن المذاهب حينئذ قد بطلت؛ لأنه «لا اجتهاد مع النص». أي لا اجتهاد لغير عيسى مع وجود كلامه لأن كلامه نص في الحق». أقول: وقول البجيرمي هذا محمول على أن عيسى – عليه السلام – عندما ينزل في آخر الزمان إنما ينزل بصفته من النبوة، ولكنه يدعو بدين محمد ﷺ. ويكون المراد من نفي النبي ﷺ أنه لا نبي بعده، أي نبي مستحدث، أو يدعو بغير الإسلام الخاتم. ويدل على جواز مراجعة الوحي قبل أن يصير مبرماً ما يأتي:

(1) سبب نزول آية الأحزاب: [وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم]، فإنه يدل على حق المراجعة، فقد أورد ابن كثير وغيره من أهل التفسير عن ابن عباس، أن النبي ﷺ لما خطب زينب بنت جحش لزيد بن حارثة، استنكفت منه وقالت: أنا خير منه حسباً، فنزلت هذه الآية، فقالت: قد رضيته لي يا رسول الله منكحاً؟ قال رسول الله ﷺ: «نعم». قالت: إذا لا أعصى رسول الله ﷺ قد أنكحته نفسي.

(2) مراجعة الرسول ﷺ لربه في عدد الصلوات المفروضة، فقد أخرج الشيخان عن أنس بن مالك، في قصة المعراج، أن النبي ﷺ قال: «ففرض الله على أمتي خمسين صلاة. قال: فرجعت بذلك حتى أمر بموسى فقال موسى: ماذا فرض ربك على أمتك؟ قال: قلت: فرض عليهم خمسين صلاة. قال لي موسى: فراجع ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك. قال: فراجعت ربي فوضع شطرها. قال: فرجعت إلى موسى فأخبرته، قال: راجع ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك. قال: فراجعت ربي فقال: هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدي. قال: فرجعت إلى موسى. فقال: راجع ربك. فقلت قد استحييت من ربي».

(3) مراجعة الرجل الذي واقع امرأته في نهار رمضان للرسول ﷺ، فقد أخرج

مسلم عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله، قال: «وما أهلكك». قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: «هل تجد ما تعتق به رقبة»؟ قال: لا. قال: «فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً»؟ قال: لا. قال: ثم جلس فأتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر قدر خمسة عشر صاعاً فقال: «تصدق بهذا». قال: أفقر منا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «اذهب فأطعمه أهلك».

(4) مراجعة حباب بن المنذر لرسول الله ﷺ في موقع بدر، حيث أورد ابن الأثير في «أسد الغابة» وابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة»، عن عدد من أهل السير والتاريخ، أنه لما كان يوم بدر، وسار رسول الله ﷺ يبادرهم - يعني قريشا - إليه - يعني إلى الماء - فلما جاء أدنى ماء من بدر نزل عليه، فقال الحباب بن المنذر بن الجموح: يا رسول الله، منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتعداه ولا نقصر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال رسول الله ﷺ: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة». قال الحباب: يا رسول الله ليس بمنزل، ولكن انهض حتى تجعل القلب كلها من وراء ظهرك ثم غور كل قليب بها إلا قليباً واحداً ثم احفر عليه حوضاً. فتقاتل القوم فنشرب ولا يشربون حتى يحكم الله بيننا وبينهم. فقال رسول الله ﷺ: «قد أشرت بالرأي» ففعل ذلك.

(5) مراجعة خولة بنت ثعلبة لرسول الله ﷺ، في ظهار زوجها منها، وهو ابن عمها أوس بن الصامت، فقد أخرج ابن ماجه والنسائي والحاكم وصححه عن عائشة قالت: تبارك الذي وسع سمعه كل شيء إني لأسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى علي بعضه، وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله ﷺ وهي تقول: يا رسول الله، أكل شبابي ونثرت له بطني حتى إذا كبرت سني وانقطع له ولدي ظاهر مني. اللهم إني أشكو إليك. قالت عائشة: فما برحت حتى نزل جبريل عليه السلام بهؤلاء الآيات: [قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها] من سورة المجادلة.

وهل كانت مراجعة خولة بنت ثعلبة لرسول الله ﷺ من أجل أن تعود لزوجها والرسول ﷺ يمتنع لوجود الظهار، أو من أجل أن يعيدها الرسول ﷺ لزوجها وهي تمتنع لسوء خلقه مع الظهار المحرم في الجاهلية ؟

اختلفت الروايات في ذلك وكثير منها يدل على أنها الممتنعة لسوء خلق زوجها، فقد أخرج ابن حبان في «صحيحه» والطبراني في «المعجم» والبيهقي في «السنن» وابن الجارود في «المنتقى من السنن» عن خويلة بنت ثعلبة قالت: دخل علي أوس بن الصامت وكلمني بشيء وهو فيه كالضجر، فراددته، فقال: أنت علي كظهر أمي. ثم خرج فجلس في نادي قومه، ثم رجع إلي فأرادني على نفسي، فامتنعت منه، فشاددني فغلبته بما تغلب به المرأة الرجل الضعيف، فقلت: كلا والذي نفس خويلة بيده لا تصل إليها حتى يحكم الله في وفيك حكمه، فأتيت رسول الله ﷺ أشكو إليه ما لقيت منه - وفي لفظ ابن حبان: فجعلت أشكو إليه ما ألقى من سوء خلقه - فقال: «زوجك وابن عمك شيخ كبير، فاتقي الله فيه وأحسني صحبته»، وأنزل الله عز وجل: [قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها] - الآية من سورة المجادلة - حتى بلغ الكفارة. ثم قال ﷺ: «مريه فليعتق رقبة». قالت: يا رسول الله، ما عنده رقبة يعتقها. قال: «فليصم شهرين متتابعين». قالت: والله يا رسول الله شيخ كبير، والله ما به من صيام. قال: «فليطعم ستين مسكيناً». قالت: والله يا رسول الله ما عنده ما يطعم. قال: «سنعينه بعرق من تمر» - العرق مقدار ثلاثين صاعاً - قالت: وأنا أعينه بعرق آخر. قال: «أحسنت، مريه فليتصدق به».

أما أكثر الروايات فتدل على أنها الطالبة للعودة لكون الظهار ليس طلاقاً، فقد حكى ابن العماد في «شذرات الذهب» عن العلامة الشيخ على الحلبي في سيرته قبل خيبر وقيل بعد خيبر نزلت آية الظهار، وسبب ذلك: أن أوس بن الصامت - وكان شيخا كبيرا قد ساء خلقه - وفي لفظ: كان به لمم - أي من الجنون - وكان فاقد البصر، قال لزوجته خولة بنت ثعلبة - وفي لفظ: بنت خويلد - وكانت بنت عمه، وقد راجعته في شيء فغضب فقال لها: أنت عليّ كظهر أمي، وكان ذلك في زمن الجاهلية طلاقاً في تحريم النساء، ثم راودها عن نفسها، فقالت: كلا لا تصل إليّ وقد قلت ما قلت حتى أسأل رسول الله ﷺ - وفي لفظ: أنه لما قال لها أنت علي كظهر أمي أسقط في يده، وقال: ما أراك إلا قد حرمت عليّ، انطلقي إلى رسول الله ﷺ - فدخلت عليه ﷺ وهو يمشط رأسه عنده ماشطة وهي عائشة تمشط رأسه - وفي لفظ كان الظهار أشد الطلاق وأحرم الحرام إذا ظاهر الرجل من امرأته لم يرجع أبداً - فأخبرته، فقال لها ﷺ: «ما أمرنا بشيء من أمرك

ما أراك إلا قد حرمت عليه». فقالت: يا رسول الله والذي أنزل عليك الكتاب ما ذكر الطلاق، وإنه أبو ولدي، وأحب الناس إليّ، فقال: «حرمت عليه»، فقالت: أشكو إلى الله فاقتي وتركي بغير أحد وقد كبر سني ودق عظمي - وفي لفظ أنها قالت: اللهم إني أشكو إليك شدّة وحدتي، وما شق عليّ من فراقه، وما نزل بي وبصبيتي - قالت عائشة: فلقد بكيت وبكى من كان في البيت رحمة لها ورقة عليها - وفي لفظ قالت: يا رسول الله إن زوجي أوس بن الصامت تزوّجني وأنا ذات مال وأهل، فلما أكل مالي وذهب شبابي ونفضت بطني وتفرق أهلي ظاهر مني، فقال لها رسول الله ﷺ: «ما أراك إلا قد حرمت عليه»، فبكت وصاحت وقالت: أشكو إلى الله فقري ووحدتي وصبية صغاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا وإن ضممتهم إليّ جاعوا، وصارت ترفع رأسها إلى السماء - فبينما فرغ رسول الله ﷺ شق رأسه وأخذ في الآخر - أي من المشط- أنزل الله عليه الآية فسريّ عنه وهو يتبسم، فقال لها: «مريه فليحرر رقبة». فقالت: والله ما له خادم غيري، قال: «فمريه فليصم شهرين متتابعين». فقالت: والله إنه لشيخ كبير إن لم يأكل في اليوم مرتين يندر بصره - أي لو كان مبصراً - قال: «فليطعم ستين مسكينا». فقالت: والله ما لنا اليوم وقية. قال: «مريه فلينطلق إلى فلان يعني شخصاً من الأنصار أخبرني أن عنده شطر وسق من تمر يريد أن يتصدق به فليأخذه منه» - وفي رواية: «مريه فليأت أم المنذر بنت قيس فليأخذ منها شطر وسق من تمر فليتصدق به على ستين مسكينا وليراجعك»، ثم أتته فقصت عليه القصة فانطلق ففعل. وفي لفظ قال رسول الله ﷺ: «فأنا سأعينه بفرق من تمر»، فبكت وقالت: وأنا يا رسول الله سأعينه بفرق آخر. قال: «قد أصبت وأحسنت، فاذهبي فتصدقي به عنه، ثم استوصي بابن عمك خيراً».

وقد وردت تلك الروايات التي جمعها الشيخ على الحلبي من «السنن الكبرى» للبيهقي و«المعجم الكبير» للطبراني وغيرهما.

وأخرج ابن سعد في طبقاته الكبرى عن أبي أنس قال: كان من ظاهر في الجاهلية حرمت عليه امرأته آخر الدهر، فكان أول من ظاهر في الإسلام أوس بن الصامت وكان به لمم، وكان يفيق فيعقل بعض العقل فلاحى - أي نازع -امرأته خولة بنت ثعلبة في بعض صحواته، فقال: أنت علي كظهر أمي، ثم ندم على ما قال: فقال لامرأته:

ما أراك إلا قد حرمت علي. قالت: ما ذكرت طلاقاً وإنما كان هذا التحريم فينا قبل أن يبعث الله رسوله ﷺ فأت رسول الله ﷺ فسله عما صنعت. فقال: إني لأستحيي منه أن أسأله، عن هذا فأتي أنت رسول الله ﷺ عسى أن تُكسبينا منه خيرا تفرجين به عنا ما نحن فيه مما هو أعلم به. فلبست ثياباً ثم خرجت حتى دخلت عليه في بيت عائشة فقالت: يا رسول الله إن أوساً من قد عرفت أبو ولدي وابن عمي وأحب الناس إليّ، وقد عرفت ما يصيبه من اللمم وعجز مقدرته وضعف قوته وعي لسانه، وأحق من عاد عليه أنا بشيء إن وجدته، وأحق من عاد علي بشيء إن وجده هو، وقد قال كلمة والذي أنزل عليك الكتاب ما ذكر طلاقا، قال: أنت علي كظهر أمي. فقال رسول الله ﷺ: «ما أراك إلا قد حرمت عليه». فجادلت رسول الله ﷺ ثم قالت: اللهم إني أشكو إليك شدة وجدي، وما شق علي من فراقه، اللهم أنزل على لسان نبيك ما يكون لنا فيه فرج. قالت عائشة: فلقد بكيت وبكى من كان معنا من أهل البيت رحمة لها ورقة عليها، فبينما هي كذلك بين يدي رسول الله ﷺ تكلمه إذ نزل عليه الوحي بآية المجادلة.

ثانياً : النظام المرجعي بدلالة الوحي

إذا كان النظام المرجعي بالوحي يسمح بالمراجعة في حينه لتكريم المعنى الإنساني فإن النظام المرجعي بدلالة الوحي – وهو الأوسع انتشاراً من ذاك النظام لبقائه بعد انقطاع الوحي– يستلزم إعمال العقل الإنساني في النص الشرعي ليستوعب مفرداته وهو ما يعرف بفحوى الخطاب، أو لإظهار أوجه النص المحتملة واختيار الوجه الذي يطمئن إليه قلب المجتهد من الدليل، أو اختيار القول الذي يطمئن له قلب المستفتي من أقوال المجتهدين. وفي جميع الأحوال فإن المعنى الإنساني في هذا النظام المرجعي قد يكون هو الأغلب في ميلاد الحكم محل الامتثال، فكيف يوصف بأنه حكم ديني أو شرعي؟ إن وصفها الحقيقي أنها أحكام فقهية، أي اختيارات اجتهادية بحسب غلبة الظن عند الفقيه بدليل تحول الفقيه عن اختياره إلى آخر إذا وجد لذلك مقتضى. وينقسم هذا النظام المرجعي المعتمد على دلالة الوحي إلى قسمين في الجملة، هما: دلالة النصوص، والقياس عليها. ونوجز الحديث عنهما فيما يلي.

القسم الأول: دلالة نصوص الوحي

هذا القسم يتعلق به جميع الأحكام المستندة إلى نصوص شرعية في الكتاب والسنة؛ إذ الإجماع على أن تلك النصوص - بعد الاتفاق على صحتها أو جواز العمل بها - ليست محلاً للامتثال، لكونها خطاباً ومحل الامتثال إنما يكون في أثر هذا الخطاب لا في ذاته. ولذلك يقسم الأصوليون واللغويون الخطاب إلى منطوق ومفهوم، وقد عرفوا المنطوق بأنه: ما دل عليه اللفظ في محل النطق. وعرفوا المفهوم بأنه: ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق. ففي جميع الأحوال اللفظ ليس محلاً للامتثال وإنما دلالته عند المتلقي هي محل الامتثال. ويستعين في فهمها بقواعد اللغة والمنطق وما وضعه الأصوليون من قواعد وطرق استنباطية. وجميع هذه القواعد مزدوجة الدلالة لأسباب كثيرة منها: (1) أن العام يقبل التخصيص مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، هكذا بدون تخصيص المؤمنين من الناس، مع قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٧]. (2) أن المطلق يقبل التقييد مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، هكذا بدون تقييد الرقبة بوصف الإيمان، مع قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]. وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، هكذا بإطلاق حكم الحل في كل الأحول، فهل يشمل بيع العنب لمن يتخذه خمراً، وبيع الطعام لمن يحتاجه ضرورة، مع قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]. (3) أن الحقيقة تقبل المجاز مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [النساء: ٤٣]، وفي قراءة ﴿لَمَسْتُمُ﴾، فهل المقصود الجماع أو لمس البشرة. (4) أن الحقيقة متعددة الأفراد فهل تحمل عليهم أو على بعضهم مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والبيع أنواع؛ لأنه مطلق مبادلة حتى في المنافع. والربا أنواع؛

لأنه مطلق الزيادة مع الأجل حتى في الفضل. (5) أن الحقيقة قد لا تحتمل إلا أحد معانيها، وهو المعروف باللفظ المشترك، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، والقرء حقيقة في الحيض والطهر معاً، والمعنى لا يحتمل إلا أحدهما. (6) أن الحقيقة تحتمل النسخ عند من يراه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، مع قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة: ٢٣٤]. وقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠] مع ما أخرجه أحمد والأربعة إلا النسائي، بإسناد حسن، عن أبي أمامة الباهلي أن النبي ﷺ قال: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». (7) أن الخطاب الآمر يحتمل أن يكون للإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ويحتمل أن يكون للندب كما في قوله تعالى: }إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه{ [البقرة: ٢٨٢]، ويحتمل أن يكون دائراً بين الندب والإباحة كما في قوله تعالى: }وأشهدوا إذا تبايعتم{ [البقرة: ٢٨٢]. كما أن الخطاب الناهي يحتمل أن يكون للكراهة، كما فيما أخرجه مسلم عن أبي قتادة، أن النبي ﷺ قال: «لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول، ولا يتمسح من الخلاء بيمينه، ولا يتنفس في الإناء». (8) أن المصالح والمفاسد متداخلة، فما يراه البعض مصلحة قد يراه الآخرون مفسدة، وهذا ما يظهر الازدواجية؛ خاصة وأن النصوص الشرعية تساعد الطرفين؛ ليتحقق التدافع إلى الإعمار، كما قال تعالى: }ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض{ [البقرة: ٢٥١]. ومن أمثلة هذا التداخل في المصالح والمفاسد: قول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٦]، مع ما أخرجه البخاري عن عبد الله بن أبي أوفى أن النبي ﷺ قال: «يا أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف».

ولما كان الخطاب له دلالات متعددة، والشرع لم يقيد الإنسان بطريق واحدة لفهم خطابه، وإنما تركه وشأنه أن يفهم من خطاب الشرع ما يطمئن إليه قلبه الإيماني بحسب قواعد الاستنباط التي يضعها بنفسه ولنفسه، كان من حق كل مسلم أن يمتثل بالدلالة التي يرتضيها، وفي الوقت نفسه عليه أن يحترم اختيار غيره فيما يراه من سعة الشرع دون وصاية من أحد حتى يكون الجميع في علاقة مباشرة مع الله دون تنصيب وسطاء منهم بزعم ادعائهم معرفة الغيب من الصواب والخطأ عند الله.

وفي حال احتياج المتعاملين إلى توحيد الوجه الفقهي للعمل به فليس أمامهم إلا التوافق والتراضي دون استقواء أحدهم بالغيب الذي لا يعلمه إلا الله زاعماً بأن قوله هو الصواب وقول غيره باطل.

وهذا القسم من الأحكام يستوعب كل ما ورد من آيات الأحكام وأحاديثها، وعلى سبيل المثال نذكر ما يلي.

(1) عدة المطلقة من أهل الحيض المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. وفي دلالة هذا النص مع ظهوره قولان في الجملة.

القول الأول: ثلاثة أطهار، وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية ورواية عند الحنابلة، وقول كثير من الصحابة منهم عائشة وابن عمر وابن عباس وزيد بن ثابت.

القول الثاني: ثلاث حيضات، وهو قول الحنفية والرواية الثانية عند الحنابلة، وقول الخلفاء الأربعة وابن مسعود وغيرهم من الصحابة، واختاره ابن القيم.

(2) صيام رمضان عند رؤية الهلال في أحد المطالع المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وفي دلالة هذا النص مع ظهوره قولان في الجملة.

القول الأول: أن الرؤية الصحيحة في أي بلد كان رؤية لكل المسلمين في بقاع الأرض، وهو ما يعرف باتحاد المطالع. وهو قول الجمهور في الجملة من الحنفية والمالكية

والحنابلة وقول عند الشافعية وهو مذهب ابن حزم الظاهري، وروي عن معاوية، واستثنى بعض المالكية البلاد البعيدة.

القول الثاني : أن الرؤية الصحيحة في أي بلد مستقل بعرف ليست رؤية في بلد أخرى، بل يصوم أهل كل بلد حسب رؤيتهم، وهو ما يعرف باختلاف المطالع. وهو الأصح عند الشافعية وبعض المالكية في البلاد المتباعدة، وهذا القول باختلاف المطالع قال به ابن عباس.

(3) الإشهاد في البيع المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وفي دلالة هذا النص مع ظهوره قولان في الجملة.

القول الأول : أن الإشهاد عند التبايع مستحب وليس واجباً، وهو قول الجمهور ذهب إليه الفقهاء في المذاهب الأربعة وكثير من الصحابة والتابعين.

القول الثاني : أن الإشهاد عند التبايع واجب، وهو قول الظاهرية ونص عليه ابن حزم إلا عند انعدام الشهود العدول استثناء، وهو قول أبي موسى الأشعري وابن عمر من الصحابة، وسعيد بن المسيب وجابر بن زيد ومجاهد وعطاء من التابعين حتى روي عن عطاء قال: أشهد إذا بعت وإذا اشتريت بدرهم أو بنصف درهم أو بثلث درهم، وتلا هذه الآية. قلت: والدرهم يساوي 2975 جراماً من الفضة.

(4) قصر الصلاة الرباعية في السفر المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: ١٠١]. وفي دلالة هذا النص مع ظهوره خمسة أقوال في الجملة.

القول الأول : أن القصر للمسافر في الصلاة الرباعية فرض متعين. وهو قول الحنفية وفقهاء أهل الكوفة بأسرهم؛ لما أخرجه مسلم عن ابن عباس قال: إن الله فرض الصلاة على لسان نبيكم على المسافر ركعتين، وعلى المقيم أربعاً، وفي الخوف ركعة.

القول الثاني : أن القصر للمسافر في الصلاة الرباعية مباح، على معنى أنه فرض مخير مع الإتمام، كلاهما فرض مخير كالخيار في واجب الكفارة. وهو قول بعض الشافعية في وجه.

القول الثالث : أن القصر للمسافر في الصلاة الرباعية سنة مؤكدة؛ لأنه لم يصح عن النبي ﷺ أنه أتم صلاة في السفر. وهو الراجح المشهور عند المالكية.

القول الرابع : أن القصر للمسافر في الصلاة الرباعية رخصة وأن الإتمام أفضل؛ لأن نفي الجناح يدل على الجواز وإنما صار رخصة للتيسير. وهو المعتمد عند الشافعية، وإليه ذهب الحنابلة.

القول الخامس : أن القصر للمسافر لا يجوز إلا للخائف. وهو قول عائشة، ووصف ابن رشد هذا القول في «بداية المجتهد» بالشذوذ. ويدل له ظاهر الآية، وما أخرجه البيهقي والدارقطني والنسائي ووصفه الألباني بالمنكر، وصحح ابن الملقن في «البدر المنير» عن عائشة أنها قالت: خرجت مع رسول الله ﷺ في عمرة في رمضان، فأفطر رسول ﷺ وصمتُ، وقصر وأتممت، فقلت يا رسول الله بأبي أنت وأمي أفطرت وصمتُ، وقصرت وأتممتُ؟ فقال: «أحسنت يا عائشة».

السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة : ١٥٨]. وفي دلالة هذا النص مع ظهوره ثلاثة أقوال في الجملة.

القول الأول : أن السعي ركن من أركان النسك حجاً أو عمرة لا يصحان بدونه. وهو مذهب الجمهور قال به المالكية والشافعية في المتعمد والحنابلة في المشهور، وهو قول عائشة وعروة بن الزبير؛ لأن نفي الجناح متعلق بما كانوا يتحرجون منه أن يكون تعظيماً للأصنام كما كان السعي في الجاهلية.

القول الثاني : أن السعي في النسك حجاً أو عمرة واجب يجبر تركه عمداً بدم (هدي) وليس ركناً أو فرضاً فيهما، ومن تركه لعذر فلا شيء عليه. وهو مذهب الحنفية ووجه عند الشافعية ورواية عند الحنابلة، وروي عن الحسن البصري وسفيان الثوري؛ لأن الآية لا تفيد الوجوب، والأمر به جاء في السنة الآحاد.

القول الثالث : يرى أن السعي في النسك حجاً أو عمرة سنة، فمن تركه صح نسكه ولا هدي عليه. وهو رواية عن الإمام أحمد وروي عن ابن عباس وأنس وابن سيرين؛ لأن الآية تفيد الحل ولا تدل على الوجوب.

(6) نهي المقاتلين المأمورين بالذهاب إلى بني قريظة أن يصلوا العصر إلا فيها المنصوص عليه فيما أخرجه البخاري عن ابن عمر قال: قال النبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة»، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك. فذكر للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم. فهذا النهي وإن كان ظاهراً إلا أن الصحابة مع علمهم بأصول اللغة اختلفوا في دلالته على اتجاهين صحيحين في النظر.

القسم الثاني: القياس على دلالة النصوص (القياس)

هذا القسم يتعلق به حكم المسائل المستجدة المتفقة في العلة من وجهة نظر الفقيه مع دلالة نص، وهو ما يعرف عند الفقهاء بالقياس الشرعي. والحقيقة أن صفة الشرعية ليست إلا لإذن الشارع فيه عند جمهور الفقهاء خلافاً للظاهرية الذين أنكروا مشروعيته.

أما إجراء عملية القياس فهي عمل بشري محصن؛ لأن المجتهد هو الذي يستنبط العلة المؤثرة بحسب قناعته، ثم يقوم بإجرائها على المسألة المستجدة. وقد يخطئ في العلة - من وجهة نظر فقيه آخر - كما قد يخطئ في تطبيقها على المسألة المستجدة - في منطق فقيه آخر - هذا بالإضافة إلى أن دليل القياس في ذاته ليس مجمعاً على حجيته وإن ذهب إليه الجمهور إلا أنه يبقى من الأدلة الخلافية. وكل ذلك يظهر الجانب الإنساني في هذا القسم من الأحكام، فكيف توصف بأنها أحكام دينية أو شرعية؟ إن وصفها الحقيقي أنها أحكام فقهية، أي اختيارات اجتهادية بحسب غلبة الظن عند الفقيه الذي يتحول عن اجتهاده إلى غيره كلما وجد لذلك مقتضى.

ونذكر فيما يلي بعض الأمثلة في تخطئة تحديد علة القياس وفي تطبيقها على المسائل المستجدة.

(1) أمثلة التخطئة في تعيين العلة

نكتفي بذكر مثالين للاستدلال على ما وقع من تخطئة بعض الفقهاء لبعض في استنباط علة الحكم، أحد هذين المثالين يعالج مسألة قديمة اختلف فيها الأوائل،

والثاني مسألة استحدثها ابن تيمية المتوفى 728هـ؛ لإثبات قابلية الفقه للتجديد، وحق الفقهاء في استنباط علل أخرى للأحكام تخالف ما كان عليه السابقون وفقاً لأصول الاجتهاد المرعية.

المثال الأول : علة تحريم ربا الفضل

اختلف جمهور الفقهاء[1] في تعيين علة تحريم ربا الفضل المفصل في حديث الصحيحين المعروف بحديث الأصناف الستة، عن عبادة بن الصامت وعن أبي سعيد الخدري، أن النبي ﷺ قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد». فمع وضوح هذا الحديث إلا أن جمهور الفقهاء اختلفوا في تحديد العلة المؤثرة في التحريم على أقوال كثيرة بحيث يكون كل قول في نظر صاحبه صواباً يحتمل الخطأ وقول غيره خطأ يحتمل الصواب. ومن أشهر تلك الأقوال ما يلي:

(1) أن العلة في تحريم ربا الفضل تعبدية، فيقتصر التحريم على الأصناف المذكورة دون غيرها، فما عداها يبقى على أصل الإباحة. وهو مذهب الظاهرية وحكي عن طاوس ومسروق والشعبي وقتادة وعثمان البتي.

(2) أن العلة في تحريم ربا الفضل اتحاد الجنس والقدر في كل شيء يتعامل فيه الناس،

---

(1) يرى بعض السلف وبعض أهل العلم أن تحريم الربا قد استقر في آخر الأمر على ربا النسيئة وهو ربا الجاهلية الذي سماه الرسول ﷺ في خطبة الوداع. أما ما يسميه جمهور الفقهاء بربا الفضل فهو عندهم بيع للتعاقد عليه بخلاف ربا الجاهلية الذي يفرض الدائن فيه على المدين الزيادة من أجل تأخيره في السداد دون تعاقد سابق. يرى ابن القيم أن الربا نوعان جلي وخفي. أما الجلي فهو ربا الجاهلية وهو محرم لذاته لما فيه من الضرر العظيم. وأما الربا الخفي فهو ما يعرف بربا الفضل وأن تحريمه ليس للذات وإنما لكونه ذريعة إلى ربا الجاهلية، فتحريم الجلي قصداً وتحريم الخفي وسيلة. ومن هؤلاء السلف الذين لم يعترفوا بما يسمى ربا الفضل: عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير وأسامة بن زيد ومعاوية بن أبي سفيان وزيد بن أرقم والبراء بن عازب ورواية عن عبد الله بن عمر. كما اختار هذا القول من التابعين عطاء بن أبي رباح وفقهاء المكيين وروي عن سعيد وعروة. ويدل لهم ما أخرجه البخاري عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال: «لا ربا إلا في النسيئة»، وأخرجه مسلم عن ابن عباس قال: أخبرني أسامة بن زيد أن النبي قال: «إنما الربا في النسيئة».

فلا يجوز ربا الفضل في الأصناف المذكورة كما لا يجوز في غيرها كالحديد والنحاس والثياب والحيوان وسائر السلع إلا مثلاً بمثل. وهذا مذهب الحنفية ورواية عند الحنابلة في الجملة.

(3) أن العلة في تحريم ربا الفضل يختلف في الذهب والفضة عن الأصناف الأربعة الأخرى. أما في الذهب والفضة فعلة تحريم ربا الفضل فيهما هو غلبة الثمنية أو مطلق الثمنية، فيجرى الربا في الفلوس الرائجة أي التي يعتمدها الناس ثمناً للأشياء. وأما في الأصناف الأربعة الأخرى فعلة تحريم ربا الفضل فيها كونها طعاماً مقتاتاً مدخراً[1]، فلا يجري ربا الفضل في غير المقتات كالحديد والثياب، كما لا يجري في الطعام غير المقتات كالفاكهة واللحم، كما لا يجري في الطعام غير المدخر كالخضراوات من البطيخ والقثاء ونحوهما. وهذا مذهب المالكية في المشهور، وراوية ثانية عند الحنابلة.

(4) أن العلة في تحريم ربا الفضل يختلف في الذهب والفضة عن الأصناف الأربعة الأخرى. أما في الذهب والفضة فعلة تحريم ربا الفضل فيهما هو جنسية الأثمان غالباً، أو بتعبير آخر جوهرية الأثمان غالباً، فهذه علة قاصرة على الذهب والفضة لا تتعداهما إذ لا توجد في غيرهما، فتحريم الربا فيهما ليس لمعنى يتعداهما إلى غيرهما من الأموال أو من الفلوس حتى ولو راجت رواج النقود؛ لأنها وإن كانت ثمناً في بعض البلاد فليست من جنس الأثمان غالباً. ولأن قيمتها ليست في ذاتها وإنما في اعتبار الناس لها، وهذا الاعتبار غير ثابت فلم تجر فيه علة الربا.

أما علة التحريم في الأجناس الأربعة وهي البر والشعير والتمر والملح فهي أنها مطعومة، فعلى هذا يحرم ربا الفضل في كل ما يقصد لطعم الآدمي غالبا دون غيره. والطعم يكون اقتياتاً كالبر والأرز، ويكون تفكهاً كالتمر والزبيب، ويكون تداوياً كالملح والتوابل من الزنجبيل والكمون ونحوهما. ولا يكون ربا الفضل في غير ذلك كالحديد والنحاس والقطن والصوف والغزل ونحوها. وهذا مذهب الشافعية في الجملة ورواية ثالثة عند الحنابلة إلا في الذهب والفضة فقالوا العلة فيهما مطلق الثمنية وليس جنس

---

(1) قالوا: وفي معنى الاقتيات إصلاح القوت كالملح والتوابل. وقالوا: المقصود بالادخار عدم الفساد بالتأخير إلى الأجل المبتغي منه عادة، ولا حد له بل هو في كل شيء بحسبه، ولابد أن يكون الادخار معتاداً ليخرج الادخار على غير وجه العادة.

الثمنية أو جوهرها كما قال الشافعية.

المثال الثاني : علة قبول شهادة غير المسلمين على المسلمين في الوصية في السفر

الأصل في هذه المسألة قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِ ﴾[المائدة : ١٠٦].

وقد اختلف الفقهاء في تحديد علة هذا الإذن من شهادة غير المسلمين على المسلمين في السفر، على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول : يرى أن علة الإذن في شهادة غير المسلم على المسلم في الوصية في السفر هي التدرج في الأحكام لتحريم كل شهادة لغير المسلم على المسلم، حيث كان المقصود الشرعي - عند منطق أصحاب هذا المذهب - هو قطع المسلمين عن غيرهم فيما فيه ولاية، ومن رحمة الإسلام أنه أخذهم إلى ذلك بالتدريج، حيث منع تلك الشهادة واستثنى الوصية في السفر لحاجتهم إليها، ثم منع ذلك بالكلية في عموم قوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فصارت آية المائدة المجيزة لشهادة غير المسلم على المسلم في السفر منسوخة. وهذا مذهب جمهور الفقهاء قال به الحنفية والمالكية والشافعية، وروي عن زيد بن أسلم والزهري وقتادة وعطاء.

المذهب الثاني : يرى أن علة الإذن في شهادة غير المسلم على المسلم في الوصية في السفر هي خصوص الوصية؛ لشدة حاجة المسلمين للتوسعة في الإشهاد عليها، فتكون الآية محكمة وقاصرة على موضوعها من الوصية في السفر وغيره دون غيرها من سائر القضايا والمسائل. وهو مذهب الحنابلة، وبه قال الظاهرية ولكنهم قيدوا الحاجة بحال السفر خاصة. وروي هذا المذهب عن عائشة وابن عباس وابن مسعود وأبي موسى الأشعري.

المذهب الثالث : يرى أن علة الإذن في شهادة غير المسلم في الوصية في السفر هي

الحاجة، فيجوز قبول تلك الشهادة في الوصية وفي البيع وفي الشركة وغير ذلك سواء كان في السفر أو غيره؛ لأن الآية محكمة والعلة فيها مطلق الحاجة. وهو قول ابن تيمية كما نص على ذلك في «الفتاوى الكبرى»، واختاره ابن القيم في «الطرق الحكمية».

(2) أمثلة التخطئة في تطبيق العلة

نكتفي بذكر مثالين للاستدلال على ما وقع من تخطئة بعض الفقهاء لبعض في تطبيق العلة المستنبطة من الحكم، وما ترتب على ذلك من آثار فقهية فارقة.

المثال الأول: تطبيق علة السكر في تحريم الشراب

إذا تجاوزنا اختلاف الفقهاء في علة تحريم الخمر[1]، وانتهينا إلى أن تلك العلة عند أكثرهم هي السكر، فإننا سنجد اختلافهم في تطبيق تلك العلة على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن تطبيق علة السكر لتحريم الشراب يرجع إلى الشراب نفسه وما فيه من خاصية السكر. فمن شرب قليلًا من الخمر أو المسكر بحيث لم يصل إلى مرحلة الهذيان فإنه يكون مرتكباً للكبيرة ويستحق بذلك العقوبة. وهو مذهب جمهور الفقهاء قال به المالكية وأكثر الشافعية وهو مذهب الحنابلة والظاهرية.

المذهب الثاني: يرى أن تطبيق علة السكر لتحريم الشراب يختلف من حيث نوعه خمراً من العنب والتمر أو مسكراً من غيرهما. فإن كان خمراً فعلة التحريم هي شراب الخمر قليله وكثيره. أما إن كان مسكراً من غير الخمر فعلة التحريم ترجع إلى الشارب وليس الشراب، بحيث إذا شرب القليل فلم يسكر لم يكن محرماً. وهو قول أبي حنيفة

---

(1) يرى جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية ومحمد بن الحسن الشيباني من الحنفية وهو ما عليه الفتوى عندهم أن علة تحريم الخمر هي السكر، فكل مشروب فيه خاصية السكر ولو بالكثير منه يسمى خمراً ويأخذ حكمها؛ لما أخرجه مسلم عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام». وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى أن علة تحريم الخمر اتخاذها من العنب والتمر، وهذا لا يعني عدم تحريم السكر من غيرها، ولهم في هذا تفصيل؛ لما أخرجه مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب»، وفي رواية: «الكرمة والنخلة»، وأخرج النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس قال: حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب.

وأبي يوسف ووجه عند الشافعية ضعفه النووي.

المثال الثاني : تطبيق علة العمد في استحقاق غير المسلم المعصوم القصاص

القصاص هو أن يفعل بالفاعل الجاني مثل ما فعل بالمجني عليه، وسمي قصاصاً لما فيه من التتبع والمساواة. كما يسمى بالقود؛ لأن ولي المجني عليه يقود الجاني إلى القصاص. وقد أجمع الفقهاء على استحقاقه بالعمد في الجناية في الجملة؛ لما أخرجه الدارقطني وابن أبي شيبة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «العمد قود إلا أن يعفو ولي المقتول». ومع ذلك فإنهم قد اختلفوا في تطبيق تلك العلة على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول : يرى أن تطبيق علة العمد في الجناية لاستحقاق القصاص مقصور على المسلمين، فإذا كان الجاني مسلماً والمجني عليه غير مسلم وهو معصوم لم يجز القصاص وإنما تتحول العقوبة إلى الدية. وإذا كان المجني عليه مسلماً فإن أهله يستحقون القصاص سواء كان الجاني مسلماً أو غير مسلم. وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء قال به المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية في الجملة، وبه قال سفيان الثوري؛ لما أخرجه البخاري عن علي بن أبي طالب أنه كان من الوحي ما جاء في صحيفة كانت معه وفيها: «العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر».

المذهب الثاني : يرى أن تطبيق علة العمد في الجناية لاستحقاق القصاص يسري على المسلمين وغيرهم من المعصومين سواء، فإذا كان الجاني مسلماً والمجني عليه غير مسلم استحق أهله القصاص لوجود صفة العمد. وهو مذهب الحنفية قال به أبو حنيفة وأصحابه واختاره ابن أبي ليلى؛ لعموم الأمر بالقصاص في العمد فيسري على غير المسلمين ما لم يكونوا حربيين لسقوط العصمة حينئذ. أما مع وجود العصمة فالقصاص في كل عمد. قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ

يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٩].

المطلب الثاني

النظام المرجعي العقلي

يعالج هذا النظام العقلي المسائل المسكوت عنها والمسائل المستحدثة التي لم تشملها النصوص أو دلالاتها، كما يعالج التعارض بين الأوجه المستنبطة في المسائل النصية بتقديم أحدها عند المجتهد، أو التعارض بين الاجتهادات الفقهية المتعددة في المسالة الواحدة باختيار أحدها عند المكلف.

ويستند هذا النظام العقلي إلى عقيدة دينية مؤداها أن الإسلام دين خاتم كامل، فإذا لم تكن نصوصه التفصيلية دالة على الحكم فإن نصوصه العامة كافية لتمكين المجتهد من وضع الحكم المناسب. وهذا الحكم بالتأكيد سيختلف في نظر مجتهد آخر ربما يكون قد نظر إلى جهة أهملها غيره أو غفل عنها، مما يؤثر بالضرورة على فكرة تعدد الأحكام في المسألة الواحدة بما يوسع دائرة الاختيار عند العامة، وهو اختيار آمن لأنه لم يخرج عن اجتهادات الفقهاء. كما تؤكد هذه التعددية على الدور الإنساني في الأحكام التي يمتثل لها المسلمون بحكم دينهم.

ومع إجماع الفقهاء في الجملة على وجوب إعمال العقل في المسائل المسكوت عنها أو المستحدثة، أو في كيفية فك التعارض بين الأوجه الاجتهادية أو الأقوال الفقهية في المسألة الواحدة إلا أنهم اختلفوا في آلية هذا الإعمال العقلي تبعاً لاختلافهم في القواعد والمبادئ الأصولية التي وضعوها، وهي قواعد مزدوجة الدلالات في العمل بها أو بعضها من عدمه. فمن أخذ بها كان معذوراً، ومن ترك العمل بها كان معذوراً. ونكتفي ببيان أهم تلك القواعد والمبادئ فيما يلي.

أولاً: حكم المسكوت عنه وحكم الأصل فيه

اختلف الفقهاء والأصوليون في حكم المسائل التي لا نص فيها هل تدخل مع التكليف الشرعي أو لا تدخل، وإذا دخلت ضمن التكاليف فما مرجعيتها العقل أم الإلحاق بالنص

الشرعي عن طريق القياس والاستحسان أو المصالح المرسلة، أو غير ذلك من طرق عرفها المجتهدون؟ ويمكن إجمال أقوال العلماء في ذلك في المذهبين الآتيتين:

المذهب الأول : يرى أن المسائل التي لا نص فيها لا تخرج عن حالين.

الأولى : مسائل قديمة وقت التشريع فهذه عفو لا حكم لها، وأصلها الإباحة.

الثانية : مسائل مستحدثة بعد التشريع فهذه ممنوعة، وأصلها الحظر؛ لأنها إدخال في الدين ما ليس فيه، فلا يحل منها إلا ما يدخل في حكم النص عن طريق فحواه بتحقيق المناط (العلة). وهذا مذهب الظاهرية.

المذهب الثاني : يرى أن المسائل التي لا نص فيها لا تخلو من حكم شرعي. وهو قول أكثر أهل العلم، ولكنهم اختلفوا في مرجعية تلك الأحكام على قولين.

القول الأول : يرى أن العقل هو مصدر التشريع فيما لا نص فيه. وإلى هذا ذهب الشيعة الإمامية وهو قول المعتزلة، وحكاه الزنجاني عن المنتمين إلى أبي حنيفة.

القول الثاني : يرى أن التوسع في النص والإلحاق به هو مصدر التشريع. وإلى هذا ذهب الأئمة من أصحاب المذاهب الربعة. ثم اختلفوا في حكم المسائل التي لا يمكن إلحاقها بوجه معتبر على ثلاثة آراء في الجملة[1].

الرأي الأول : أن الأصل في المسائل المسكوت عنها مما لا يلحق بالنص هو الإباحة إلا إذا وجد مانع شرعي كضرر. وهو المختار للكرخي من أئمة الحنفية ومحمد بن عبد الحكم من المالكية وبه قال جماعة من الشافعية وجمهور المعتزلة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

الرأي الثاني : يرى أن الأصل في المسائل المسكوت عنها مما لا يلحق بالنص هو الحظر أو التحريم إلا إذا وجد عذر شرعي كحاجة أو ضرورة. وهو قول علي بن أبي هريرة من الشافعية وهو مذهب المعتزلة البغداديين. قال الشوكاني : وهو مذهب الجمهور؛

---

(1) ويوجد رأي ثالث يرى التوقف، لعدم العلم، وهو قول الأشعري وأبي بكر الصيرفي وبعض الشافعية. ولما كان التوقف امتناعًا فلا ينسب لصاحبه قول لذلك لم نذكره في الصلب.

لأنه لا سبيل إلى العلم بحكم هذه المسائل فإذا لم يكن حكم أصلها المنع للزم الوقوع في المحظور.

الرأي الثالث : يرى أن الأصل في الأشياء النافعة الحل، والضارة التحريم. وهو قول فخر الدين الرازي وإمام الحرمين؛ لما أخرجه ابن ماجه عن ابن عباس، ومالك عن يحيى المازني أن النبي ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار».

ثانياً : حكم العمل بقول الصحابي

برزت أهمية فتوى الصحابي بعد موت النبي ﷺ، حيث احتاج الناس لمن يبين لهم أحكام الشريعة، ولم يكن يقدر على ذلك سوى الصحابة الذين شاهدوا النبي ﷺ وتلقوا عنه الرسالة، ولذلك ذهب أكثر أهل العلم إلى حجية قول الصحابي فيما لا مجال للرأي والنظر فيه؛ لأن ذلك في حكم الحديث المرفوع، فهو من قبيل الخبر التوقيفي عن الرسول ﷺ. وليس في ذلك مثال متفق عليه، وذكر بعضهم من أمثلته: ما روي عن عائشة أن الحمل لا يمكث في بطن أمه أكثر من سنتين، وما روي عن أنس أن أقل الحيض ثلاثة أيام. ونرى أن هذين المثالين مما للرأي فيه نظر، فيبقى هذا القسم نظرياً.

أما في المسائل التي يكون للصحابي فيها رأي ونظر فقد حكى الآمدي وابن الحاجب والشوكاني الإجماع على أن قوله ليس حجة على صحابي آخر. أما في حق التابعين فاختلف الفقهاء والأصوليون على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول : يرى أن قول الصحابي مما للرأي فيه مجال ليس حجة. وهو قول أكثر الأشاعرة وإليه ذهب المعتزلة والشيعة وبعض الحنفية والمذهب الجديد للشافعي ورواية للحنابلة واختاره الشوكاني؛ لأن الصحابي غير معصوم يجوز عليه من الخطأ ما يجوز على المجتهدين الآخرين.

المذهب الثاني : يرى أن قول الصحابي مما للرأي فيه مجال حجة على التابعين. وهو قول الجمهور؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وأخرج مسلم عن عائشة أن رجلاً سأل النبي ﷺ أي الناس خير؟ فقال: «القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث»،

وأخرج أحمد والترمذي بسند فيه مقال عن حذيفة أن النبي ﷺ قال: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر». واختلف هؤلاء الفقهاء في تفصيل قولهم على أربعة أقوال.

القول الأول : أن قول الصحابي حجة مقدمة على القياس. وهو قول أكثر الحنفية وإليه ذهب الإمام مالك والقديم للشافعي والراجح عن الإمام أحمد.

القول الثاني : أن قول الصحابي حجة مقدمة على القياس إذا كان من الخلفاء الأربعة. وهو رواية عن أحمد.

القول الثالث : أن قول الصحابي حجة مقدمة إذا انضم إليه القياس. وهو قول عند الشافعية.

القول الرابع : أن قول الصحابي حجة إذا خالف القياس. وهو قول بعض الأصوليين.

ثالثاً : حكم العمل بشرع من قبلنا

اختلف الفقهاء والأصوليون في حكم العمل بشرع من قبلنا مما وردت حكايته في الكتاب والسنة دون نكير ولم يعارضه نص في شريعتنا مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [المائدة: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٣].

ويمكن إجمال الأقوال في ذلك في المذهبين الآتيين.

المذهب الأول : يرى مشروعية العمل بشرع من قبلنا مما لم يرد في شريعتنا نسخ له. وهو مشهور مذهب أبي حنيفة ومالك وبه قال بعض الشافعية وراوية للحنابلة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]. ولأن شرع من قبلنا هو حكم الله، وحكم الله واجب على المكلفين الذين وجدوا زمن الخطاب ومن بعدهم ما لم يظهر ناسخ.

المذهب الثاني : يرى عدم مشروعية العمل بشرع من قبلنا ولو لم يرد في شريعتنا ما ينسخه. وهو قول جمهور الشافعية واختاره الغزالي في آخر عمره، وبه قال الإمام أحمد في الرواية الثانية عنه؛ لعموم قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

رابعاً : حكم العمل بالاستحسان

الاستحسان في الجملة هو العدول عن مقتضى الأدلة من القياس والقواعد العامة استثناءً؛ مراعاة للوازم الأدلة ومآلاتها، فقد تتطلب المصلحة استثناء مسألة من حكم كلي أو قاعدة عامة استحساناً، مثل ضمان الأجير المشترك كالحائك لما تحت يده من متاع إلا إذا كان الهلاك بقوة قاهرة، مع أن القاعدة العامة تقتضي بأن الأصل عدم الضمان لأن الأجير أمين، فيترك العمل بهذه القاعدة مراعاة للوازم الأدلة من تحقيق مصالح الناس والمحافظة على أموالهم نظراً لتفشي الخيانات. وقد اختلف الفقهاء والأصوليون في حجية هذا الاستحسان على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول : يرى حجية الاستحسان. وهو مذهب الجمهور قال به الحنفية وبعض المالكية وهو مذهب الحنابلة؛ مراعاة للوازم الأدلة وملآت الأحكام، وعموم قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨]، وما رواه أحمد برجال ثقات عن ابن مسعود قال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيئ».

المذهب الثاني : يرى عدم حجية الاستحسان، وهو المشهور عند المالكية ومذهب الشافعية والظاهرية؛ لعدم وجود ضابط للاستحسان يعرف به الحق والباطل، مما يجعل للهوى مكاناً فيه.

خامساً : حكم العمل بالمصالح المرسلة

المصلحة ضد المفسدة وهي كالمنفعة وزناً ومعنى. والمصلحة المرسلة هي الوصف المناسب الذي لم يشهد الشرع له لا بإلغائه ولا باعتباره، ويحتاجها الفقيه عند تعارض مقتضى الأدلة. ومثالها مسألة الترس، وهي إذا تترس الأعداء بجماعة من المسلمين، أي

جعلوهم دروعاً بشرية لهم، بحيث إذا رمينا الأعداء قتلنا مسلماً من دون جريمة منه، ولو تركنا الرمي لسلطنا الأعداء على المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى الذين تترسون بهم. فمن نظر إلى المصلحة المرسلة قال بجواز رميهم حتى لو قتل من تترسوا بهم من المسلمين بغير ذنب؛ لحفظ سائرهم؛ لأننا نقطع أن الشرع يقصد تقليل القتل كلما أمكن، وهذا المعنى قائم على تقديم أعظم المصلحتين وأهون المفسدتين عند التعارض. ويمكن إجمال أقوال الفقهاء في حكم العمل بدليل المصالح المرسلة في مذهبين.

المذهب الأول : يرى حجية العمل بالمصالح المرسلة. وهو المشهور عن الإمام مالك وإليه ذهب الشافعي وبعض أصحاب مذهبه كأبي حامد الغزالي والبيضاوي؛ لقيام الشرع على درء المفاسد وجلب المصالح. قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

المذهب الثاني : يرى عدم حجية المصالح المرسلة. وهو مذهب الحنفية في الجملة والقاضي الباقلاني من الشافعية؛ لبنائها على خطر فوات الحق، فقد يظن الإنسان الشيء مفسدة وهو مصلحة، وقد يظنه مصلحة وهو مفسدة.

سادساً : حكم العمل بالاستصحاب

الاستصحاب هو الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني لأنه قد ثبت في الزمن الأول ولم يوجد ما يصلح للتغيير، ومن أمثلته الحكم ببقاء حكم الطهارة عند صلاة العصر إذا كان المكلف على يقين بأنه توضأ للظهر قبله ولا يتيقن نقض الوضوء بعد، وأيضاً الحكم ببقاء شهر شعبان وإكماله ثلاثين يوماً إذا لم نتيقن رؤية هلال رمضان ليلة الثلاثين. وأيضاً الحكم ببقاء الملك إذا ثبت في الزمن الأول بعقد أو إرث أو وضع صحيح لليد إذا لم يقم دليل على انتفائه بسبب طارئ بعد الزمن الأول؛ لبقاء ما كان على ما كان حتى يثبت خلافه. ويمكن إجمال أقوال الفقهاء في حجية الاستصحاب في مذهبين.

المذهب الأول : يرى حجية الاستصحاب في الجملة. وهو قول أكثر المالكية

والشافعية والحنابلة، كما ذهب إليه الظاهرية وبعض الحنفية؛ لأن الحكم في الزمن الأول ثبت بيقين فلا يجوز أن يزال اليقين بالشك. فقد أخرج مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

المذهب الثاني : يرى عدم حجية الاستصحاب في الجملة. وهو قول أكثر الحنفية وبعض المالكية والشافعية والحنابلة؛ لأن الاستصحاب يؤدي إلى التعارض في الأحكام حسب الوجه المستصحب، كما لو قيل في مثال صحة استدامة الصلاة لمن رأى الماء في صلاته وكان قد تيمم لفقد الماء استصحاباً لحكم صحة الصلاة في بدايتها.

سابعاً : حكم العمل بسد الذرائع

المقصود بسد الذرائع منع بعض المباح الذي يستغله أو يتذرع به صاحبه للوصول إلى فعل محظور. مثل منع العمل بربا الفضل عند من أجازه لأنه يتوسل به إلى ربا النسيئة أو الجاهلية المجمع على تحريمه. ومثل منع شرب القليل غير المسكر من غير الخمر عند من أجازه؛ لأنه يتوسل به إلى الكثير المسكر. ومثل حفر البئر خلف باب الدار في الظلام؛ لأنه يتوسل به إلى إضرار الداخل أو الخارج غالباً. ومثل منع بيع السلاح من أهل الحرب والعنب ممن هو معروف بصناعة الخمر. ومنع سب الأصنام عند من يعلم حاله أنه يسب الله تعالى. وقد اختلف الفقهاء في حجية العمل بسد الذرائع على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول : يرى حجية العمل بسد الذرائع. وهو مذهب المالكية والحنابلة في الجملة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وأخرج الشيخان عن النعمان بن بشير، أن النبي ﷺ قال: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهة فمن ترك ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان، والمعاصي حمى الله، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه».

المذهب الثاني : يرى عدم حجية العمل بسد الذرائع. وهو مذهب الحنفية والشافعية

والظاهرية في الجملة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، ولأن التحريم بسد الذرائع زيادة في الدين ما لم يأذن به الله، ويفضي إلى الحرج خاصة إذا توسع فيه مثل منع زرع العنب خشية من سوء استغلاله، ومنع بيع الأجل خشية من الربا، وهكذا.

المطلب الثالث

النظام المرجعي الاتفاقي (الإجماع)

يعالج هذا النظام الاتفاقي المسائل التي تواطأ الناس عليها في العبادات والمعاملات على السواء، وهو ما يعرف عند الفقهاء والأصوليين بدليل الإجماع، وهو أصل مشروعية العقود والاتفاقات بين الناس. واختلفوا في وقوعه وإمكانه. وعلى التسليم بحصوله فهو دليل إنساني قائم على استقراء واقع الناس في اختيارهم المذهبي، إلا أنه انحرف عن مساره حتى أخذ حجية دينية، وصار العامة يفهمونه على أنه الدليل الثالث بعد الكتاب والسنة فله ما لهما من مكانة دينية، ثم جعلوه في الحجية مقدماً على الكتاب والسنة؛ لأن نصوصهما تحتمل أوجهاً مختلفة أما الإجماع فلا يحتمل إلا وجهاً واحداً. ولذلك أساء الكثيرون استخدامه وجعلوه سيفاً مسلطاً على الفقهاء المجددين ووصفوهم بأهل الضلال والشذوذ، كما وقع على ابن تيمية المتوفى 728 هـ بسبب ممارسة حقه الشرعي في الاجتهاد والذي مس ما وصفوه بالإجماع، مثل فتواه بجعل الطلاق بلفظ الثلاث واحداً كما كان عليه الأمر في عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر قبل إجماع عمر على جعله ثلاثاً. كما رأى ابن تيمية أن الطلاق المعلق ليس طلاقاً وإنما على صاحبه كفارة يمين لأنه في حكمه. وأن الطلاق البدعي (أيام حيض المرأة ونحوه) ليس واقعاً كما هو مذهب ابن حزم المتوفى 456 هـ خلافاً للجمهور وما حكموا فيه من إجماع. وهذا يتوجب إعادة دراسة الإجماع في علم أصول الفقه حتى نظهر جانبه الإنساني من أكثر الأوجه. ونحن نبين هذا الجانب ثم نذكر تعريف الإجماع، ونوجز أهم أحكامه الفقهية للتمكين من

إعادة فهمه على حقيقته وطبيعته، وليس بهذا الظلم الذي وقع عليه.

أولاً: الجانب الإنساني في الإجماع

إذا كان الدليل النصي في الكتاب أو السنة له جانب إنساني يصل إلى النصف أو يزيد عند الامتثال - على اعتبار أن النص خطاب من الوحي وأن فهم الخطاب وتوجيهه من الفقيه - فإن الإجماع أكثر إنسانية؛ لأنه يقوم على اختيار أحد أوجه النص - في الإجماع الذي يستند إلى مرجعية النص - أو اختيار أحد أوجه دلالات العقل - في الإجماع المستند إلى الاجتهاد في المسائل غير المنصوص عليها - ويترك سائر الأوجه. وهذا بالتأكيد يجعل الجانب الإنساني في دليل الإجماع هو الأكثر نسبة من دليلي النص والعقل؛ لما يأتي:

(1) أن النظام المرجعي في النص اقتسم الكشف عن الحكم محل الامتثال - مناصفة لفظية أو لغوية - بين الوحي صاحب النص وبين الإنسان صاحب الفهم.

(2) أن النظام العقلي بالاجتهاد الإنساني اقتسم الكشف عن الحكم محل الامتثال - مناصفة تأصيلية أو تأسيسية - بين الوحي صاحب الأصالة في التشريع وبين الإنسان صاحب الإنابة أو التبعية، ولهذا لم تخرج اجتهادات الفقهاء وأدلتهم الإضافية من القياس وقول الصحابي وشرع من قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وغيرها عن التبعية لنصوص الكتب والسنة.

(3) أن النظام الإتفاقي بالإجماع الإنساني على الحكم محل الامتثال - عند الإقرار بوجوده - لم يعط للجانب الديني سوى أحد أوجهه وألغى اعتبار سائر الأوجه ببشريته دون وحي قاطع بها؛ ذلك أن الشرع أقر للمجتهدين - في الجملة - بحق اعتبارهم للأوجه الفقهية التي استنبطوها، فيأتي الإجماع ليلغي اعتبار أكثرها بسلطة الكثرة والغلبة، ويسوّد وجهاً واحداً على أنه الوجه الذي يجمعهم بالاتفاق أو بالتوافق. كما أن المتفقين بالإجماع على الحكم محل الامتثال قد يكون منهم المجتهد المخالف بفقهه ولكنه أمام الكثرة الكاثرة يعجز عن الصدع بانفراده الفقهي حتى لا يوصف بالضلال والشذوذ، مع أن الله تعالى جعل الاجتهاد حقاً إنسانياً، أو قد يرى مصلحته في النزول مؤقتاً على قولهم. كما أن المجتمعين على قول هم الذين ألزموا أنفسهم به فكان لهم الحق

في تعديله أو في اختيار غيره. وكل ذلك يبرز الجانب الإنساني الأكثر نسبة في دليل الإجماع، على عكس ما تصوره الدراسة الأصولية غير المتأنية. ونكتفي لتوضيح ذلك بثلاثة أمثلة.

المثال الأول: الإجماع على الغسل من الإكسال

الإكسال هو الجماع بلا إنزال، ويشمل من جامع ثم أدركه الفتور فلم ينزل حقيقة ومن لا يمني مطلقاً حكماً.

وقد حكى أكثر أهل العلم الإجماع على وجوب الاغتسال من الإكسال باعتباره من الجنابة. ومن ذلك قول ابن العربي: إيجاب الغسل في الإكسال أطبق عليه الصحابة ومن بعدهم، وما خالف فيه إلا داود، ولا عبرة بخلافه. وقال النووي: اعلم أن الأمة مجتمعة الآن على وجوب الغسل بالجماع وإن لم يكن معه إنزال. وقال القسطلاني: كانت الفتيا في أول الإسلام كذلك ثم جاءت السنة بوجوب الغسل ثم أجمعوا عليه بعد ذلك.

وأخرج الطحاوي عن عبيد الله بن عدي بن الخيار، قال تذاكر أصحاب رسول الله ﷺ عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة، فقال بعضهم: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل من الجنابة، وقال بعضهم: إنما الماء من الماء. فقال عمر: قد اختلفتم علي وأنتم أهل بدر الأخيار، فكيف بالناس بعدكم؟ فقال علي بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين إن أردت أن تعلم ذلك فأرسل إلى أزواج النبي ﷺ فسلهن عن ذلك. فأرسل إلى عائشة، فقالت: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل. فقال عمر: لا أسمع أحداً يقول الماء من الماء إلا جعلته نكالاً.

يقول الطحاوي في «شرح معاني الآثار»: فهذا عمر قد حمل الناس على هذا بحضرة أصحاب رسول الله ﷺ فلم ينكر عليه ذلك منكر.

وبهذا يتضح أن حكم الإجماع في وجوب الغسل من الإكسال قد تزعمه عمر - رضي الله عنه - وحصل على موافقة من حوله، وهذا إجماع على العمل بأحد وجهي النص الشرعي وترك الآخر. حيث استند عمر ومن وافقه من المهاجرين وكثير من الأنصار، وتبعهم أصحاب المذاهب الأربعة وأصحابهم وبعض أهل الظاهر وهو اختيار ابن حزم، على ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا جلس بين شعبها

الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وإن لم ينزل». وفي رواية للبيهقي: «أنزل أو لم ينزل». وأخرج الترمذي وابن ماجه والطحاوي عن عائشة، أن النبي ﷺ قال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل». قالت: فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا.

وترك هذا الإجماع جمهور الأنصار منهم أبو سعيد الخدري وحذيفة وزيد بن ثابت والنعمان بن بشير وسعد بن أبي وقاص وأبي بن كعب وأبو أيوب الأنصاري، وقول بعض المهاجرين منهم عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب والزبير بن العوام ومعاذ بن جبل وطلحة بن عبيد الله وابن مسعود وابن عباس. وتبعهم داود الظاهري وبعض أصحابه، والإمام البخاري حيث قال بعد حديث «الماء من الماء»، قال: الغسل أحوط. وهؤلاء المخالفون استندوا لما أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: خرجت مع رسول الله ﷺ يوم الإثنين إلى قباء حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله ﷺ على باب عتبان بن مالك فصرخ به فخرج يجر إزاره، فقال رسول الله ﷺ: «أعجلنا الرجل». فقال عتبان: يا رسول الله أرأيت الرجل يُعجل عن امرأته ولم يمن ماذا عليه؟ فقال رسول الله ﷺ: «إنما الماء من الماء». قال الصنعاني : دل هذا بمفهوم الحصر على أنه لا غسل إلا من الإنزال ولا غسل من التقاء الختانين.

وأخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري، أن رسول الله ﷺ مر على رجل من الأنصار. فأرسل إليه فخرج ورأسه يقطر ماءً، فقال رسول الله ﷺ: «لعلنا أعجلناك"؟ قال: نعم يا رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: «إذا أُعْجِلت أو أَقْحَطْت فلا غسل عليك وعليك الوضوء».

وأخرج الشيخان عن زيد بن خالد الجهني أنه سأل عثمان بن عفان، فقال: أرأيت إذا جامع الرجل امرأته فلم يمن؟ قال عثمان: يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ويغسل ذكره. قال عثمان: سمعته من رسول الله ﷺ. فسألت عن ذلك علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وأبي بن كعب فأمروه بذلك.

المثال الثاني: الإجماع على أربع تكبيرات في صلاة الجنازة

حكى أكثر أهل العلم الإجماع على أن صلاة الجنازة أربع تكبيرات. ومن هؤلاء الطحاوي وابن عبد البر والنووي. وأخرج الطحاوي عن إبراهيم النخعي قال: قبض رسول الله ﷺ والناس مختلفون في التكبير عن الجنائز، لا تشاء أن تسمع رجلاً يقول: سمعت رسول الله ﷺ يكبر سبعًا، وآخر يقول: سمعت رسول الله ﷺ يكبر خمسًا، وآخر يقول: سمعت رسول الله ﷺ يكبر أربعًا إلا سمعته. فاختلفوا في ذلك، فكانوا على ذلك حتى قبض أبو بكر. فلما ولي عمر ورأى اختلاف الناس في ذلك شق ذلك عليه جدًا، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول الله ﷺ فقال: إنكم معاشر أصحاب رسول الله ﷺ متى تختلفون على الناس يختلفون من بعدكم، ومتى تجتمعون على أمر يجتمع الناس عليه، فانظروا أمرًا تجتمعون عليه، فكأنما أيقظهم. فقالوا: نعم ما رأيت يا أمير المؤمنين، فأشر علينا. فقال عمر: بل أشيروا أنتم عليّ، فإنما أنا بشر مثلكم. فتراجعوا الأمر بينهم، فأجمعوا أمرهم على أن يجعلوا التكبير على الجنائز مثل التكبير في الأضحى والفطر أربع تكبيرات[1]، فأجمع أمرهم على ذلك.

قال الطحاوي: فهذا عمر قد رد الأمر في ذلك إلى أربع تكبيرات بمشورة أصحاب رسول الله ﷺ بذلك عليه، وهم حضروا من فعل رسول الله ﷺ ما رواه حذيفة وزيد بن أرقم - أن رسول الله ﷺ كان يكبر خمسًا على الجنازة[2]. فكان ما فعلوا من ذلك عندهم أولى مما قد كانوا عملوا. فذلك نسخ لما قد كانوا عملوا؛ لأنهم مأمونون على ما قد فعلوا كما كانوا مأمونين على ما قد رووا.

وبهذا يتضح أن حكم الإجماع في جعل صلاة الجنازة أربع تكبيرات وجوبًا قد

---

(1) يرى الحنفية: أن تكبير المصلي للعيد واجب، وهو ثلاث تكبيرات في الركعة الأولى غير تكبيرة الإحرام، ومثلها في الثانية غير تكبيرة الانتقال.

ويرى الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة: أن هذه التكبيرات سنة وليست واجبة، واتفقوا على أنها خمس في الركعة الثانية غير تكبيرة الانتقال. واختلفوا في الركعة الأولى فقال المالكية والحنابلة: هي ست تكبيرات عدا تكبيرة الإحرام. وقال الشافعية: هي سبع تكبيرات عدا تكبيرة الإحرام. وسبب اختلافهم: هو اختلاف الآثار الواردة في ذلك كما هو مفصل في كتب الفروع.

(2) أخرج الدارقطني وأحمد بسند فيه مقال عن حذيفة بن اليمان أنه كبر على جنازة خمسًا ثم قال: ما وهمت، ولكن كبرت كما كبر خليلي أبو القاسم ﷺ. وأخرج مسلم عن زيد بن أرقم أنه كبر على جنازة خمسًا، وقال: كان رسول الله ﷺ يكبرها.

تزعمه عمر - رضي الله عنه - وحصل على موافقة من حوله، وهو إجماع على العمل بأحد أوجه النصوص الشرعية وترك ما عداها. حيث استند عمر ومن وافقه من كبار الصحابة، وتبعهم من فقهاء الأمصار الحنفية والمالكية والمذهب عند الشافعية ورواية من ثلاث عن أحمد، استندوا على مثل ما رواه أبو نعيم الأصبهاني عن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ يكبر على أهل بدر سبع تكبيرات، وعلى بني هاشم خمس تكبيرات، ثم كان آخر صلاته أربع تكبيرات إلى أن خرج من الدنيا.

وروى ابن عبد البر في «الاستذكار» عن أبي خيثمة قال: كان النبي ﷺ يكبر على الجنائز أربعًا وخمسًا وسبعًا وثمانيًا، حتى جاء موت النبي ﷺ فخرج إلى المصلى

فصف الناس وراءه فكبر أربعًا، ثم ثبت النبي ﷺ على أربع حتى توفاه الله عز وجل.

وترك عمر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - ومن وافقه على جعل صلاة الجنائز أربع تكبيرات، تركوا أوجهًا أخرى من النصوص الشرعية، وعلى سبيل المثال:

(1) قول من يرى أن تكبيرات الجنازة خمس وجوبًا، وهو قول ابن مسعود وزيد بن أرقم وأبي ذر وحذيفة وابن عباس، وتبعهم أبو يوسف صاحب أبي حنيفة وابن أبي ليلى والهادوية وأكثر أهل العترة.

(2) قول من يرى أن تكبيرات الجنازة لا تقل عن أربع ولا تزيد عن خمس، فالخامسة جائزة. وهو قول ابن سريج من الشافعية والإمام أحمد في المشهور وابن حزم الظاهري.

واستدل هذان الفريقان بما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم أنه كان يكبر على الجنائز أربعًا، وإنه كبر على جنازة خمسًا، ثم قال: كان رسول الله ﷺ يكبرها. وأخرج الدارقطني وابن أبي شيبة عن أيوب بن سعيد بن حمزة، قال: صليت خلف زيد بن أرقم على جنازة فكبر خمسًا ثم قال: صليت خلف رسول الله ﷺ على جنازة فكبر خمسًا فلن ندعها لأحد.

وأخرج الدارقطني وأحمد بسند فيه مقال عن حذيفة بن اليمان أنه صلى على جنازة فكبر خمسًا، ثم قال: ما وهمت، ولكن كبرت كما كبر خليلي أبو القاسم - ﷺ.

(3) قول من يرى أن تكبيرات الجنائز لا تقل عن أربع ولا تزيد عن سبع، فالخامسة حتى السابعة جائزة. وهو رواية من ثلاث عن الإمام أحمد، وإليه ذهب بكر بن عبد الله المزني الذي أجاز الاكتفاء بثلاث.

واستدلوا على ذلك بما أخرجه ابن شاهين أن النبي ﷺ كبر على حمزة سبعًا. وأخرج ابن أبي شيبة عن إبراهيم النخعي قال: لا تزاد على سبع تكبيرات ولا تنقص من أربع.

(4) قول من يرى أن تكبيرات الجنازة أربع وتجوز الزيادة إلى تسع. وهو قول أبي اسحاق؛ استدلالاً بما أخرجه ابن أبي شيبة عن عبد الله بن الحارث، قال: «صلى رسول الله ﷺ على حمزة وكبر عليه تسعًا ثم جيء بالأخرى فكبر عليها سبعًا، ثم جيء بالأخرى فكبر عليها خمسًا، حتى فرغ أنهم كن وترا».

(5) قول من يرى أن تكبيرات الجنازة خمس والزيادة عليها جائزة فإنه لا وقت ولا عدد. وهو قول عبد الله بن مسعود؛ فقد أخرج عبد الرزاق والبيهقي والطحاوي عن عبد الله بن مسعود قال: انظروا جنائزكم فكبروا عليها ما كبر أئمتكم لا وقت ولا عدد.

وفي رواية أخرى للطحاوي عن علقمة بن قيس قال: قدم ناس من أهل الشام، فمات لهم ميت فكبروا عليه خمسًا، فأردت ألا أجيبهم، فأخبرت ابن مسعود فقال: ليس فيه شيء معلوم. وفي رواية: التكبير على الجنازة لا وقت ولا عدد إن شئت خمسًا وإن شئت ستًا.

(6) قول من يرى صحة صلاة الجنازة بثلاث تكبيرات فقط لا أقلّ من ذلك، وهو مروي عن ابن عباس وأنس وأبي الشعثاء وجابر بن زيد وابن سيرين وبكر بن عبد الله المزني، وبه أخذ ابن حزم الظاهري ولكنه قال: مع الكراهة. يدل لذلك ما أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن عباس أنه كان يجمع الناس بالحمد ويكبر على الجنائز ثلاثًا. وروى ابن أبي شيبة أن أنس بن مالك صلى على جنازة فكبر عليها ثلاثًا لم يزد عليها. وروى ابن حزم عن محمد بن سيرين قال: إنما كان التكبير ثلاثًا فزادوا واحدة.

المثال الثالث: الإجماع على جعل حد الخمر ثمانين جلدة

حكى كثير من أهل العلم الإجماع على جعل حد الخمر ثمانين جلدة، ومن هؤلاء الطحاوي الذي قال في شرح معاني الآثار: ثبت أن التوقيت في حد الخمر على جلد معلوم إنما كان في زمن عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وإن ما وقفوا عليه من ذلك كان ثمانين، ولم يخالفهم في ذلك أحد منهم. فلا ينبغي لأحد أن يدعي ذلك ويقول بخلافه؛ لأن إجماع أصحاب رسول الله ﷺ حجة إذا كان بريئًا من الوهم والزلل، وهو كنقلهم الحديث البريء من الوهم والزلل. فكما كان نقلهم الذي نقلوه جميعًا حجة لا يجوز لأحد خلافه فكذلك رأيهم الذي رأوه جميعًا حجة لا يجوز لأحد خلافه.

وأخرج الدارقطني والطحاوي والبيهقي والحاكم وصححه، عن وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر بن الخطاب، فأتيته وهو في المسجد معه عثمان بن عفان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - متكئ معه في المسجد، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول: إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة؟ فقال عمر: هم هؤلاء عندك فسلهم. فقال علي: نراه إذا سكر هذي، وإذا هذي افترى، وعلى المفتري ثمانون. فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال. فجلد خالد ثمانين، وجلد عمر ثمانين. وكان عمر إذا أتي بالرجل القوي المنهمك في الشراب جلده ثمانين، وإذا أتي بالرجل الضعيف التي كانت منه الزلة جلد أربعين، ثم جلد عثمان ثمانين وأربعين.

وبهذا يتضح أن حكم الإجماع في جلد شارب الخمر ثمانين قد تزعمه عمر - رضى الله عنه - وحصل على موافقة من حوله، وهو إجماع على العمل بأحد وجهي النص الشرعي وترك الآخر.

حيث استند عمر ومن وافقه كالإمام علي وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وغيرهم ومن تبعهم من فقهاء الأمصار ومنهم الحنفية والمالكية ووجه عند الشافعية وإحدى الروايتين عند الحنابلة، ومذهب أهل العترة والظاهرية، استندوا لمثل ما أخرجه الطحاوي عن أبي سعيد الخدري، أن رسول الله - ﷺ - ضرب في الخمر بنعلين أربعين أربعين. فجعل عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بكل نعل سوطًا. وأيضًا لتحاقر الناس العقوبة فألحقوا الشرب بالقذف لأنه سبيله.

وترك هذا الإجماع أدلة شرعية أخرى، ترى أن حد الخمر أربعون جلدة فقط، وهو فعل أبي بكر الصديق وقول أبي ثور، وذهب إليه الشافعية في المعتمد والرواية الثانية عند الحنابلة ومذهب الزيدية؛ لأنه فعل النبي ﷺ فقد أخرج مسلم عن أنس أن النبي ﷺ كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد أربعين. كما أخرج أن عثمان بن عفان أتي له بالوليد بن عقبة وقد شرب الخمر، فأمر به ليجلد، فجلده عبد الله بن جعفر وعلي بن أبي طالب بعد، حتى بلغ أربعين فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إليّ. يقصد الأربعين.

ثانيًا: التعريف بالإجماع وبيان أهم أحكامه الفقهية

نوجز هنا تعريف الإجماع، ونبين أهم أحكامه عند الفقهاء؛ لتوضيح الجانب الإنساني فيه. وحتى نساهم في تصحيح المفاهيم للمصطلحات التي وضعها الفقهاء والأصوليون بإدراك واستنارة ثم تراكم عليها الجهل شيئًا فشيئا حتى صارت بدلالات دينية بعيدة عن فهم الأوائل لمقصود الشريعة الإسلامية الإنساني.

(1) تعريف الإجماع

الإجماع في اللغة: لفظ مشترك يدل على أحد معنيين. أحدهما: العزم والتصميم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس : ٧١]، وما أخرجه النسائي والترمذي عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر». الثاني: الاتفاق والتعاقد، ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا. وقيل: العزم يرجع إلى الاتفاق؛ لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه.

والإجماع عند الفقهاء والأصوليين: كما عرفه الغزالي في المستصفى والشوكاني في إرشاد الفحول: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على حكم شرعي. وهذا التعريف ينص صراحة على أن الإجماع عمل بشري؛ لأنه اتفاق على تعيين وجه فقهي للعمل به دون غيره، كما أنه حق لكل جيل في عصر من الأعصار. وإذا ثبت أنه عمل بشري فإنه يحق لأصحابه أن ينقضوه لسبب أو آخر؛ لأن من يملك الإنشاء يملك الإلغاء. ولكن ما يجب التنبيه إليه هو أن التعريف بهذا القيد، وهو اتفاق مجتهدي

الأمة يجعله ضربًا من الخيال، ولو كان هذا الاتفاق لزمن معين أو عصر محدد لطبيعة النفس البشرية المجبولة على التمايز، كما سنوضحه بعد بإذن الله تعالى. لذلك لو أردنا الإفادة من دليل الإجماع وجعله من الآليات المرنة في الأحكام وجب أن لا نقصره على الفتوى في الأحكام وإنما نجعله شاملاً لكل اتفاق بين أهله في المعاملات والعبادات، وهذا يوجب أن نضيف لهذا التعريف قيدًا للإدخال وهو «أو اتفاق ذوي الشأن»، كما يجب تغيير «الحكم الشرعي» ليصير «الحكم الفقهي»؛ لأنه مناط الامتثال. فيكون التعريف هكذا: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته، أو اتفاق ذوي الشأن في عصر من الأعصار على حكم فقهي.

وبهذا يشمل التعريف اتفاق جماعة المصلين على الالتزام بوجه فقهي معين، واتفاق المتعاقدين على محل العقد، واتفاق الشركاء على محل الشركة، واتفاق رب العمل مع العامل على موضوع العمل، واتفاق فريق العمل على الإنجاز، واتفاق فقهاء المذهب على وجه فقهي، واتفاق فقهاء المذاهب على وجه فقهي، وهكذا يكون الإجماع نسبيًا بحسب استقلالية أهله. ولذلك وجدنا إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478 هـ) يرجع الإجماع إلى العرف[1].

(2) وقوع الإجماع

اختلف الفقهاء والأصوليون في إمكان وقوع الإجماع على وجه فقهي في الفتوى؛ لما يستلزمه من اتفاق جميع المجتهدين في عصر من الأعصار على هذا الوجه، وذلك على ثلاثة أقوال في الجملة.

---

(1) يقول أبو محمد الجويني في كتابه البرهان في أصول الفقه: المسألة الثالثة في التنصيص على المسلك الذي ثبت الإجماع به إذ لا مطمع في إسناده إلى العقل وكذلك لا مطمع في إسناده إلى دليل قاطع سمعي هجوما عليه من غير اعتبار واسطة. فإذا الواسطة التي هي العمدة النظر في قضيات اطراد العادات كما سبق تقرير ذلك في الصورتين ثم إذا أنعم الباحث نظره كان متعلقه دليلا قاطعا سمعيا يشعر الإجماع به. فإن قيل: ما ذكرتموه إخراج الإجماع عن كونه حجة قلنا هذه الآن غباوة فإن ذا التحصيل لا يطمع في كون إجماع الناس حجة لعينه وإنما المطلوب المكتفي به استناده إلى حجة والدليل عليه أن قول المصطفى صلوات الله عليه في نفسه ليس بحجة ولكنه مشعر بتبليغ قول الله تعالى حقا وصدقا وهو المطلوب المقصود وليس وراء الله للمرء مذهب.

القول الأول: يرى إمكان وقوع الإجماع عقلاً وعملاً وإن كانت أمثلته نادرة. وهو مذهب الجمهور، واستدلوا على ذلك بإجماع الصحابة على جمع القرآن، وقتال مانعي الزكاة، وعدم قسمة الأراضي المفتوحة على الغانمين.

واعترض على ذلك: بأن جمع القرآن قد تم في عهد النبي ﷺ وإنما الذي وقع في عهد عثمان هو نسخه. وأما قتال مانعي الزكاة فقد عارضه عمر - رضي الله عنه - وإنما كانت موافقته لأبي بكر في قتالهم ترجيحًا لقول على قول. وأما عدم قسمة الأراضي المفتوحة على الغانمين في عهد عمر مراعاة لحق الأجيال فقد عارضه العباس وبعض الصحابة طلبًا لحقهم في الغنيمة. وقد ذهب مالك ورواية لأحمد إلى عدم تقسيم الأرض المفتوحة عنوة غنيمة بل تكون فيئًا للمسلمين. وذهب أبو حنيفة والرواية الثانية للحنابلة إلى أن الإمام مخير في تقسيمها أو جعلها فيئًا. وذهب الشافعية إلى أنها تقسم غنيمة.

القول الثاني: يرى عدم إمكان وقوع الإجماع عملاً، وإن أمكن عقلاً. وهو قول النظّام وبعض الشيعة الإمامية؛ لأن إثبات الاتفاق يحتاج إلى دليل ولا يوجد، كما يحتاج إلى تطابق الأفهام بين الفقهاء جميعًا في عصرهم، والعادة تمنع ذلك لاختلاف الأفهام وتباين الأنظار.

القول الثالث: يرى التفصيل بين عهد الصحابة وبين العهود التالية لهم. أما في عهدهم فيمكن وقوع الإجماع عملاً. وأما بعد عهدهم وانتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به. وهو قول الأصفهاني ونسبه للإمام أحمد؛ لإمكان حصر الصحابة دون غيرهم.

والمتأمل في الأقوال الثلاثة يقتنع باستحالة وقوع الإجماع في الأمة على وجه فقهي للفتوى في أي عصر من الأعصار؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]. مما يجعل الإجماع دليلاً شكليًا ونظريًا إلا إذا اعترفنا بالإجماع النسبي عند المجتمعين أو المتعاقدين من ذوي الشأن

كإجماع المصلين على اختيار وجه فقهي معين في صلاتهم، أو إجماع المتعاقدين والشركاء وغيرهم مما سبق ذكره في تعريف الإجماع. أو إقصاء المخالفين من الفقهاء إذا كانوا قلة، أو لم يكن الإمام أو الحاكم معهم، فيزعم الإجماع بدونهم، كما هو الواقع في حياة المسلمين.

(3) حجية الإجماع

اختلف الفقهاء والأصوليون في حجية الإجماع، على تقدير إمكانه ووقوعه، وذلك على قولين في الجملة.

القول الأول: يرى أن الإجماع لو وقع يصير حجة شرعية. وهو مذهب الجمهور؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء : ١١٥]. وما أخرجه الترمذي والحاكم بشواهد تقويه، عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال: أمة محمد - على ضلالة، ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار». وأخرج الشيخان عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات الا مات ميتة الجاهلية».

القول الثاني: يرى أن الإجماع لو وقع لم يكن في ذاته حجة وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا. وهو قول النظام والإمامية وبعض الخوارج، واختاره الشوكاني؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء : ٥٩]، فلا يجوز حسم النزاع الفقهي بغلبة بعض الفقهاء على بعض.

يقول الشوكاني في إرشاد الفحول: لو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكانه وإمكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقًا، ولا يلزم من كون الشيء حقًا وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه.

قلت: والمتأمل في القولين لا يرى اختلافًا في الحقيقة؛ لأن الجمهور الذي يرى حجية الإجماع قصر تلك الحجية على المجتمعين ومقلديهم دون غيرهم من الفقهاء المخالفين، وقد يحق للمجتمعين العدول عن اختيارهم بإجماع آخر.

وأما من ذهب إلى عدم حجية الإجماع فإنه يقصد أن يكون ذلك في مواجهة الفقهاء المخالفين. أما الفقهاء المجمعون فلا يسعهم خلاف اجتهادهم واتفاقهم هم ومقلدوهم الذين اختاروا طريق التقليد لإمام أو أئمة معينين.

(4) مستند الإجماع

اختلف الفقهاء والأصوليون القائلون بحجية الإجماع، هل يشترط لصحته أن يكون له مستند من النص الشرعي كتابًا أو سنة، أو من دلالة النص الشرعي فيما يسمى أمارة؟ وذلك على قولين في الجملة.

القول الأول: أنه لا يشترط لصحة الإجماع أن يكون له مستند من نص شرعي أو دلالته، بل يجوز أن يكون الإجماع اتفاقًا بشريًا من أهل الاجتهاد؛ وهو قول حكاه القاضي عبد الجبار عن قوم؛ لأن اتفاقهم لا يكون إلا بتوفيق من الله، فيكون هو الصواب.

وقد اعترض الشوكاني على هذا القول، فقال: وهذا ضعيف؛ لأن القول في دين الله لا يجوز بغير دليل.

قلت: والجواب عن هذا الاعتراض أن المجتمعين على قول لم ينسبوه إلى دين الله، وإنما أعلنوا أنه رأيهم الذي لا يتعارض مع النص الشرعي أو دلالته.

القول الثاني: أنه يشترط لصحة الإجماع أن يكون له مستند من نص شرعي أو دلالته. وهو قول الجمهور[1]؛ لأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام، فوجب أن يكون عن مستند. ولأنه لو انعقد من غير مستند لاقتضى إثبات شرع بعد النبي ﷺ وهو باطل. ويؤكد هذا أن كل إجماع حكي عن الصحابة استند إلى نص، فعلى سبيل المثال ما جاء في ميراث الجدة فيما أخرجه الطبراني والترمذي وأبو داود، وضعفه

---

(1) وقد اختلف هؤلاء الجمهور الذين اشترطوا لصحة الإجماع أن يكون له مستند في تعيين نوع هذا المستند على أربعة أقوال. القول الأول: يجوز أن يكون مستند الإجماع دليلاً أو أمارة مطلقًا، أي سواء كانت الأمارة جلية أو خفية. وهو قول الأكثرين وقد نص عليه الشافعي. القول الثاني: أن يكون مستند الإجماع دليلاً ولا يجوز أن يكون مستنده أمارة مطلقًا. وهو قول الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري. القول الثالث: يجب أن يكون مستند الإجماع دليلاً أو أمارة جلية أما الأمارة الخفية فلا يجوز الإجماع بها. وهو قول حكاه ابن الصباغ عن بعض الشافعية. القول الرابع: يجب أن يكون مستند الإجماع أمارة ولا يجوز أن يكون مستنده دليلاً للاستغناء بها عنه. وهو قول حكاه السمرقندي عن مشايخهم.

الألباني، كما أخرجه ابن حبان والحاكم وصححه عن قبيصة بن ذؤيب قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر - رضي الله عنه - بعد رسول الله ﷺفقالت: إن لي حقًا. قال: ما علمت لك في كتاب الله حقًا ولا سمعت من رسول الله ﷺ فيه شيئًا، وسأسأل الناس، فسألهم فشهد المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ أعطاها السدس. قال: من سمع ذلك معك؟ فشهد محمد بن مسلمة، فأعطاها أبو بكر السدس. ثم جاءت الجدة الأخرى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله من شيء وما كان القضاء الذي قضي به إلا لغيرك وما أنا بزائد في الفرائض شيئًا، ولكن هو ذلك السدس، فإن اجتمعتما فيه فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها.

ويمكن الاعتراض على هذا الدليل بأن أهل الإجماع لم ينسبوا قولهم - إذا لم يكن لهم مستند - إلى شرع الله، وإنما رأوا أن قولهم لا يخالف شرع الله. فإن كان لهم مستند من كتاب أو سنة نسبوا قولهم إلى اختيار أحد وجوه الشرع.

(5) الإجماع بعد الإجماع

يقول الشوكاني في إرشاد الفحول: هل يجوز الإجماع على شيء قد وقع الإجماع على خلافه؟ وذكر لذلك احتمالين.

الاحتمال الأول: أن يكون الإجماع الثاني من المجمعين على الحكم الأول، كما لو اجتمع أهل مصر على حكم ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه وأجمعوا على ذلك الذي ظهر لهم.

قال الشوكاني: ففي جواز الرجوع خلاف مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر أهل الإجماع لحجية إجماعهم. وفيه قولان في الجملة.

القول الأول: أنه لا يشترط لحجية الإجماع انقراض عصر أهله، ويترتب عليه أنه لا يجوز للمجتمعين في زمن أن يخالفوا إجماعهم في زمن آخر. قال الشوكاني: وهو قول الجمهور.

القول الثاني: أنه يشترط لحجية الإجماع انقراض عصر أهله، ويترتب عليه أنه يجوز للمجتمعين في زمن أن يخالفوا إجماعهم في زمن آخر. قال الشوكاني: وإليه ذهب جماعة من الفقهاء ومنهم أحمد بن حنبل وجماعة من المتكلمين منهم الأستاذ أبو بكر بن

فورك.

الاحتمال الثاني: أن يكون الإجماع الثاني في عصر آخر غير عصر أهل الاجتماع الأول، ففيه قولان.

القول الأول: أنه لا يجوز الإجماع على مخالفة إجماع في عصر سابق. وهو قول الجمهور؛ لأنه يلزم تصادم الإجماعين. وإذا كان الإجماع الأول حجة فإنه يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف له.

القول الثاني: أنه يجوز الإجماع على مخالفة إجماع في عصر سابق. وهو قول أبي عبد الله البصري، وقال الرازي: هو الأولى. وحجتهم: أن الإجماع الأول يمكن أن يتصور قصر حجته على غاية وهي حصول إجماع آخر.

وهل يسري هذا الخلاف فيما لو كان الإجماع الأول في عصر الصحابة؟

نقل الشوكاني عن الإمام الشافعي في هذه المسألة قولين.

القول الأول: عدم جواز وقوع إجماع يخالف إجماع الصحابة، وهو اختيار الإمام الشافعي الذي ذكر لذلك جوابين: أحدهما وهو الأصح: أن لا يجوز وقوع إجماع يخالف إجماع الصحابة؛ لأن النبي ﷺ أخبر أن أمته لا تجتمع على ضلالة.

الثاني: أنه لو صح وقوعه فإنه يجب على التابعين الرجوع إلى قول الصحابة.

القول الثاني: أنه يجوز وقوع إجماع يخالف إجماع الصحابة؛ لأن كل واحد من هذين الإجماعين حق وصواب على قول من يقول إن كل مجتهد مصيب. قال الشافعي: وليس هذا القول بشيء.

قلت: إن منع الإجماع المخالف لإجماع سابق ولو كان في عصر الصحابة يحول دون التجديد، ويلزم الأمة أن تعيش عصرها بعقل غيرها، وهذا لا يمكن التسليم به على وجه الإطلاق. فقد أجمع المسلمون اليوم على صحة العمل بالنظام الانتخابي والحزبي وتقسيم السلطات واستقلاليتها في نظام الحكم بعد أن كان الإجماع منذ الخلافة الراشدة مقصورًا على نظام البيعة وامتلاك الحاكم كل السلطات. كما أجمع المسلمون اليوم على

صحة العمل بالتاريخ الإفرنجي في معاملات المسلمين غير المرتبطة بالمسائل العبادية المحضية بعد أن كان الإجماع منذ عهد عمر بن الخطاب على وضع التاريخ الهجري[1].

كما أجمع المسلمون اليوم على صحة تفويض المسلمين في إخراج زكاة أموالهم لمستحقيها بعد أن كان إجماع الصحابة على تولية الحاكم ذلك بنفسه. كما أجمع المسلمون اليوم في الجملة على احتساب الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلاقًا واحدًا بعد أن كان الإجماع منذ عهد عمر بن الخطاب على احتسابه ثلاثًا. وهكذا مسائل أخرى كثيرة.

سيف التضليل والتفسيق لمن يخالف الإجماع

بعد بيان حقيقة الإجماع، وأنه اتفاق بشري على اختيار وجه فقهي معين في المسألة، وأن هذا الاتفاق يستحيل أن يكون بالإجماع الحقيقي؛ لتعذره غالبًا، فهو اتفاق أغلبي، واختلف الأصوليون في حجيته إلا أن كثيرًا من أهل العلم شنعوا على مخالفه واتهموه بالفسق والضلال والشذوذ، وعندما علت أصوات هؤلاء الذين نصبوا من أنفسهم حماة للدين، وهم في الحقيقة يدافعون عن وجهة نظرهم الفقهية وليس عن أصل الدين الذي يستوعب كل الأقوال الفقهية الصادرة من أهل الاجتهاد، إلا أن احتياطهم الزائد، أو جمودهم الفقهي منعهم من الانتفاع بالأقوال الفقهية المخالفة لما زعموه إجماعًا، ولم يكتفوا بذلك بل نصبوا أنفسهم جلادين لمن تسول له نفسه أن يجتهد في تلك المسائل، أو أن يظهر قولاً فيها يخالف ما ركنوا إليه. وقد ترتب على ذلك أن أساء الناس فهم حقيقة الإجماع، حتى ظن الكثيرون أنه دليل توقيفي كالكتاب والسنة لا يجوز مخالفته. بل هو في الحجية أشد منهما؛ لاعتماده وجهاً واحداً معيناً بخلاف نص الكتاب أو السنة فإنه يحتمل أكثر من وجه.

ومن المناسب هنا أن نذكر تعليقًا للأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي في محاولة من فضيلته لوضع الإجماع في مكانه الطبيعي، والوقوف في مواجهة هؤلاء الذين فرضوا

---

[1] يذكر أن استبدال التقويم الأفرنجي (الميلادي) بالتقويم الهجري كان سنة 1875م الموافق 1292 هجرية في عهد الخديوي إسماعيل استجابةً لأحد شروط الدول المقرضة (انجلترا وفرنسا) عندما طلب الخديوي قرضًا لمصاريف افتتاح قناة السويس.

أنفسهم جلادين وأوصياء ليس على العامة فقط، وإنما على الفقهاء المجددين، فقال في بحثه عن «دية المرأة في الشريعة الإسلامية» والمقدم إلى المائدة المستديرة التي نظمها المجلس الأعلى لشئون الأسرة في قطر يوم 22 ديسمبر 2004م، وتحت عنوان: «شهر سيف الإجماع وخطورته على الاجتهاد» ما يلي:

أود أن أذكر هنا للإخوة الذين يدافعون بحرارة عن الإجماع في قضية دية المرأة، ويشهرون هذا السيف في وجه الذين ينادون بالتسوية مع ما يقتضيه ظاهر القرآن الكريم والسنة المطهرة: إن هذا السيف نفسه هو الذي شهره رجال المذاهب المتبوعة في وجه ابن تيمية ومدرسته، حين جدد الاجتهاد في مسائل الطلاق التي كانت توقعها تلك المذاهب، ويفتي بها عامة العلماء: أنها واقعة لا محالة. مثل إيقاع طلاق الثلاث بلفظة واحدة، فتبين بها المرأة بينونة كبرى. ومثل ذلك الحلف بالطلاق، والطلاق المعلق، وكذلك الطلاق البدعي (طلاق الحائض ونحوها)، فقد قال ابن تيمية بعدم وقوع الطلاق في ذلك كله مخالفا مذهبه والمذاهب الأربعة وغيرها.

وقد اتهم ابن تيمية (المتوفى 728هـ) من علماء زمنه بأنه خرق الإجماع الذي استمر عليه العمل ستة قرون قبله، ونال العلماء منه، وجرحوه، وعرضوه للمحاكمة، ودانوه، وأدخل السجن، إلى آخر ما هو معروف في سيرة ابن تيمية.

انظر ما قاله الحافظ ابن حجر في: «الفتح» في قضية الطلاق البدعي أو طلاق الحائض، في شرح حديث ابن عمر حين طلق امراته وهي حائض، وما فيه من كلام. قال: قال النووي: شذ أهل بعض الظاهر فقال: إذا طلق الحائض لم يقع الطلاق؛ لأنه غير مأذون فيه فأشبه طلاق الأجنبية، وحكاه الخطابي عن الخوارج والروافض. وقال ابن عبد البر: لا يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال. وحكاه ابن العربي وغيره عن ابن عليه.يعني إبراهيم بن إسماعيل بن عليه، الذي قال فيه الشافعي في حقه: إبراهيم ضال، جلس في باب الضوّال (موضع كان بجامع مصر) يضل الناس، وله مسائل ينفرد بها، وكان من فقهاء المعتزلة، وقد غلط من ظن أن المنقول عنه المسائل الشاذة أبوه. وحاشاه، فإنه من كبار أهل السنة. انتهى ما نقله ابن حجر عن النووي.

والذي يظهر لنا - والكلام للدكتور القرضاوي - أن الإمام النووي - رحمه الله - المتوفى في القرن السابع الهجري 676 هـ، هو أول من قال إن ابن عليه المقصود في النقول

الفقهية للعلماء هو الابن لا الأب، وهذا خروج عن الأصل والظاهر ومجرد دعوى لا دليل عليها؛ لأن هذا الابن المذكور لم يكن من الفقهاء المعدودين حتى يهتم العلماء بنقل أقواله وآرائه. بل هو معروف بعلم الكلام وبقوله بخلق القرآن. والمفهوم لأول وهلة من المنقول عن الفقهاء إذا قيل ابن عليه أنه الإمام الكبير إسماعيل.

ويقول الدكتور القرضاوي في موضع آخر من البحث نفسه: سلمنا أن صاحب هذا القول - مساواة المرأة للرجل في الدية - هو ابن عليه الابن، فهل يخرجه اعتزاله أو ابتداعه عن اعتباره في الإجماع، وكذلك الأصم شيخ المعتزلة؟!

الفصل الثالث
شبهات تعارض الدين والدولة

نعالج في هذا الفصل أهم الشبهات التي توهم تعارض الدين والدولة؛ لبيان إمكانية تعايش الدين في كل دولة، وأن الإسلام لا يطلب من الدولة سوى العدل الإنساني. وقد وقع اختيارنا على دراسة عشر مسائل هي: «حاكمية الله»، ووظيفة الحاكم وشروطه، وتقسيم الديار إلى إسلامية وغيرها، والقصاص والديات، والحدود الشرعية، والردة والزندقة، والجهاد القتالي وما يتبعه من أحكام المعاهدات والجزية، والتحاق غير المسلمين بجيش المسلمين وشرطتهم، وشهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين، وشرب الخمر والمسكرات وامتلاكهما. ونبين ذلك في المباحث العشرة التالية.

المبحث الأول

الحاكمية لله تعالى (لا حكم إلا لله)

قد يبدو التعارض بين قاعدة «الحاكمية لله» وبين وظيفة الدولة المعاصرة في تحقيق التأمين الخارجي والأمن الداخلي وتمكين شعبها من ممارسة وظائفه الدينية والإعمارية، وغالباً ما تصدر في سبيل ذلك قوانين منظمة يلتزم الجميع بها. ولكن بتحقيق تلك القاعدة فقهياً يسقط هذا التعارض، ولذلك لم يتعامل الفقهاء المسلمون على اختلاف مذاهبهم في الجملة بمصطلح الحاكمية لله، أو أنه لا حكم إلا لله، وذلك في حراكهم الفقهي؛ لأنهم يدركون جيداً الجانب الإنساني في الأحكام الشرعية، فإذا كان النص راجعاً إلى الوحي إلا أن فهم النص الذي يترتب عليه الامتثال يرجع إلى الفقيه ببشريته.

هذا بالإضافة إلى أن الأحكام المتعلقة بالمستحدثات، وهي الأكثر عددا، يرجع الحكم عليها بطرق الاجتهاد الإنسانية. كما أن مسائل الإجماع ليست أحكاماً دينية وإنما هي اتفاقات إنسانية على اختيار وجه فقهي دون وجه. وليس معنى ذلك أن قاعدة «الحاكمية لله» تقبل الاستثناء أو يدخلها الشك، وإنما تقوم هذا القاعدة على رفع وصاية البشر بعضهم على بعض. فليس من حق إنسان ولو حاكماً أو فقيهاً أن يلزم إنساناً بغير التزام منه، سواء كان هذا الالتزام في صورة عقد شخصي أو في صورة عقد اجتماعي؛ لأن الحاكمية لله. أما الحاكم فقد نصبته الرعية لإقامة العدل فيهم فصاروا ملتزمين بعقد البيعة هذا على إنفاذ العدل عليهم. فإن طلب الحاكم من أحد الرعية شيئاً خارجاً عن نطاق الولاية أو البيعة لم يكن له سمع ولا طاعة؛ لما أخرجه مسلم عن علي أن النبي ﷺ قال: «إنما الطاعة في المعروف»، وأما الفقيه فهو مبين وناصح ولا يملك إلزام المستفتي بفتواه إلا أن يلتزم بها اختياراً؛ لما أخرجه أحمد بإسناد حسن، أن النبي ﷺ قال لوابصة بن معبد: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك».

وثم معنى آخر في «حاكمية الله»، وهي إقامة العدل الذي جعله أساساً للحكم في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

أما تفسير «حاكمية الله» بقيام الحاكم وحاشيته بحمل الناس على التكاليف الشرعية فهو مناقض لصدق تلك الحاكمية. فعلى أي وجه فقهي يكون هذا الإلزام، ومن الذي أذن به مع تظاهر نصوص الكتاب والسنة على تكريم الإنسان بتخييره بأي وجه فقهي منها. ومن سيقوم بحمل الحاكم وحاشيته على التكاليف الشرعية، أم أنه وحاشيته فوق حاكمية الله؟

ونظراً لخطورة ما يترتب على إساءة فهم «حاكمية الله» في حياة الناس فقد أقل الفقهاء من استعمالها؛ لعدم تخويف الناس من ممارسة حقهم الشرعي في الاختيار الفقهي. وسوف نبين فيما يلي أول القائلين بحاكمية الله كشعار ديني وأول من أبطل إيراده. ثم نبين تاريخ إحياء هذا الشعار ومقاصده. ثم نلحق نصوصاً من تفسيره «ظلال القرآن» لسيد قطب في حاكمية الله؛ لبيان حجم الخطورة، وضرورة إعادة النظر في وسائل المعالجة التنويرية للإسلام.

أولاً: أول القائلين بالشعار الديني «حاكمية الله» وأول من أبطل إيراده

كانت الحيلة التي أشار بها عمرو بن العاص على أهل الشام المناصرين لمعاوية بن أبي سفيان لحماية أنفسهم من هزيمة محققة على يد جيش أهل العراق القوي المناصرين للإمام علي، سنة 37 هـ عام صفين، أن نشر أهل الشام المصاحف على الرماح ودعوا إلى ما فيها من التحكيم - كما أخرجه عبد الرزاق والطبري - فكان هذا أول استخدام لسلاح ديني بغرض الدفاع عن مكاسب سياسية.

وعندما قبل الإمام علي التحكيم لحقن الدماء عارضه بعض أتباعه الحروريين - نسبة إلى حروراء ،مدينة بالعراق، معقل الخوارج الأول - وخرجوا عليه متسخطين؛ لأنهم لا يقبلون إلا أن يكون الإمام علي هو الخليفة قطعاً، وأمر التحكيم ربما لا يكون في صالحه، فرفعوا في مواجهته سلاحاً دينياً بغرض حماية المكاسب السياسية، وقالوا: «لا حكم إلا لله»

وكان تعليق الإمام علي - رضي الله عنه - بمجرد أن سمع هذا الشعار، كما أخرجه مسلم، قال: «كلمة حق أريد بها باطل».

أقول : أما كونها كلمة حق فلأنها مقتبسة من كلام الله، كما يقول سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠].

وأما كون المراد من تلك الكلمة باطلاً فمن وجوه، نكتفي بذكر ثلاثة منها.

الوجه الأول : إن الخوارج أصحاب هذا الشعار يقولون ذلك بألسنتهم تغريراً وتضليلاً وإحداثاً للفتنة؛ لأنهم يعلمون أن حكم الله تعالى لا يعلمه أحد من دون وحي، وأن الفقهاء والمجتهدين إنما يقولون بغلبة ظنهم أنه الأشبه بحكم الله، فقد أخرج مسلم عن بريدة أن النبي ﷺ كان يقول لأمراء جيوشه: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا».

ويؤكد هذا الوجه: ما أخرجه مسلم عن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ، أن الحرورية لما خرجت وهو - أي أبو رافع - مع علي، قالوا: لا حكم إلا لله. قال علي: كلمة حق أريد بها باطل. إن رسول الله ﷺ وصف ناساً إني لأعرف صفتهم في هؤلاء يقولون الحق بألسنتهم لا يجوز هذا منهم - وأشار بإصبعه على حلقه - من أبغض خلق الله إليه.

الوجه الثاني : أن الخوارج أرادت بشعار الحاكمية لله إسقاط نظام الحكم أو الإمارة بالكلية، فلا يريدون الاعتراف بأي حاكم، وهذا باطل لما يؤدي إلى التهارج والفتن.

ويؤكد هذا الوجه ما أخرجه عبد الرزاق عن أبي إسحاق قال: لما حكمت الحرورية، قال علي: ما يقولون ؟ قيل: يقولون : لا حكم إلا لله. قال: الحكم لله، وفي الأرض حكام، ولكنهم يقولون لا إمارة، ولابد للناس من إمارة يعمل فيها المؤمن، ويستمتع فيها الفاجر والكافر، ويبلغ الله فيها الأجل.

وقد حكى الماوردي في «الأحكام السلطانية» وابن حجر في «فتح الباري» أن شيخ المعتزلة أبا بكر الأصم وبعض الخوارج قالوا: لا يجب نصب خليفة؛ لبقاء الصحابة بدون خليفة مدة التشاور أيام السقيفة، وأيام الشورى بعد موت عمر.

الوجه الثالث : أن الخوارج أصحاب هذا الشعار يرفضون العمل به؛ لأن الله تعالى أمر بالتحكيم وهم لا يريدونه، بل يريدون حكماً معيناً ويستقوون بهذا الشعار.

ويؤكد هذا الوجه: ما أخرجه عبد الرزاق والطبراني في الكبير عن ابن عباس، قال لما اعتزلت الحروراء، وكانوا في دار على حدتهم، قلت لعلي: يا أمير المؤمنين، أبرد على الصلاة - أي تأخر في إقامتها - لعلي آتي هؤلاء القوم فأكلمهم. قال: فإني أتخوفهم عليك. قال: قلت: كلا إن شاء الله. قال: فلبست أحسن ما أقدر عليه من هذه اليمانية، ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظهيرة، فدخلت على قوم لم أر قوماً قط أشد اجتهاداً منهم، أيديهم كأنها ثفن الإبل - أي غلظت ويبست من العمل، فهي ثَفنة وهو ثفن اليد - ووجوههم معلبة من آثار السجود. قال: فدخلت فقالوا: مرحباً بك يا ابن عباس، ما جاء بك؟ قال: جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله ﷺ نزل الوحي وهم أعلم بتأويله. فقال بعضهم: لا تحدثوه. وقال بعضهم: لنحدثنه.

قال : قلت : أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله ﷺ وختنه - أي زوج ابنته، والختن كل من كان من قبل المرأة كأبيها وأخيها وكذلك زوج البنت أو الأخت - وأول من آمن به، وأصحاب رسول الله ﷺ معه؟

قالوا : ننقم عليه ثلاثاً. قلت ما هن؟ قالوا: أولهم: أنه حكم الرجال في دين الله، وقد قال الله: [إن الحكم إلا لله]. قال: قلت وماذا؟ قالوا : وقاتل لم يسب ولم يغنم، لئن كانوا كفاراً لقد حلت له أموالهم، ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم. قال: قلت: وماذا ؟ قالوا: ومحا نفسه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين.

قال: قلت: أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله المحكم، وحدثتكم من سنة نبيكم ﷺ ما لا تنكرون أترجعون؟ قالوا: نعم.

قال: قلت: أما قولكم إنه حكم الرجال في دين الله، فإنه يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقال في المرأة وزوجها: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ ﴾ [النساء: ٣٥]. أنشدكم الله، أحكم الرجال في حقن دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم في أرنب ثمنها ربع درهم؟ قالوا: اللهم في حقن دمائهم وصلاح ذات بينهم. قال: خرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم.

قال: وأما قولكم: إنه قاتل ولم يسب ولم يغنم، أتسبون أمكم - أي عائشة - أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها؟ إن زعمتم ذلك فقد كفرتم، وإن زعمتم أنها ليست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الإسلام، إن الله عز وجل يقول: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡ ﴾ [الأحزاب: ٦]، فأنتم تترددون بين ضلالتين، فاختاروا أيهما شئتم. أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم.

قال: وأما قولكم: إنه محا نفسه من أمير المؤمنين، فإن رسول الله ﷺ دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا، فقال: «اكتب: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله»، فقالوا: والله لو كنا نعلم إنك رسول الله ما صددناك عن البيت، ولا قاتلناك، ولكن اكتب: محمد بن عبد الله، فقال: «والله إني لرسول الله وإن كذبتموني، اكتب يا علي محمد بن عبد الله»، فرسول الله ﷺ كان أفضل من علي. أخرجت من هذه؟ قالوا: اللهم نعم. فرجع منهم عشرون ألفا وبقي منهم أربعة آلاف، فقتلوا.

ثانياً: إحياء الشعار الديني بحاكمية الله والترويج له

ظهر الشعار الديني بحاكمية الله من جديد في الأمة الإسلامية في القرن العشرين الميلادي - الرابع عشر الهجري - بسبب إنشاء الحركات الجهادية لتحرير البلاد من الاستعمار، أو التخلص من الحكام الموالين للاستعمار من وجهة نظر أصحاب تلك الحركات، فاتبعوا سياسة الحشد والتعبئة بأقوى ما يمكن التأثير به، وهو الشعار الديني بحاكمية الله، والمزايدة في تفسيره بسلاح اللغة من البلاغة والفصاحة في خطب الجمعة والندوات ووسائل الإعلام المختلفة، قرناً من الزمان حتى تغيرت المفاهيم الصحيحة

عن الإسلام إلى مفاهيم خاطئة عند عامة المسلمين بما يصعب إعادة تصحيحه بسهولة. بل وبما عاد بالأذى على أصحاب تلك الحركات أنفسهم بالسجن والتعذيب، ثم إطلاق سراحهم وتمكينهم من السلطة في بعض البلاد الإسلامية فقوبلوا بمعارضة البعض لهم بنفس سلاحهم الديني بأن الحاكمية لله.

ومن أبرز تلك الحركات الجهادية ما كان على يد أبي الأعلى المودودي وسيد قطب. ونوجز شيئاً من حياتهم وأقوالهم في حاكمية الله.

(1) **أبو الأعلى المودودي** (1321 : 1399 هـ = 1903 : 1979م)

جاء في الموسوعة العربية العالمية أن المودودي ولد في «أوزبك آباد» في مقاطعة «حيدر آباد» بالهند، وتلقى تعليمه على يد والده ثم التحق بالمدرسة في سن الحادية عشرة وأتقن اللغتين العربية والفارسية، واشتغل صحفياً، وعمل مع أخيه سيد أبو الخير المودودي في تحرير جريدة «مدينة بحتور» سنة 1918م، ولكن لم يطل عمله حيث أغلقت السلطات البريطانية الجريدة.

قام المودودي بإنشاء جبهة صحفية عام 1920م، وانتقل إلى دلهي حيث اشترك مع مدير جمعية علماء الهند في إصدار جريدة المسلم إلى أن أغلقت سنة 1923م.

شارك المودودي في بلورة فكرة إقامة دولة مستقلة لمسلمي الهند متحدياً بذلك جهد غاندي الذي كان يسعى إلى توحيد شبه القارة الهندية. خالف المودودي بعض أقرانه، حيث تمسك بإقامة دولة إسلامية مستقلة تطبق الشريعة الإسلامية، مما دفعه إلى ترك حزب الرابطة الإسلامية، وانتقل إلى لاهور حيث أسس إدارة دار السلام.

وفي عام 1941 م أسس المودودي تنظيماً أطلق عليه «الجماعة الإسلامية»، وكان أميراً لهذا التنظيم حيث نشطت الجماعة إلى حين إعلان دولة باكستان في 28 أغسطس 1947م.

كانت مطالبات المودودي تتلخص في: إخلاص الحاكمية لله وحده، واتخاذ الشريعة الإسلامية قانوناً أساسياً للبلاد، وإبطال كل القوانين المخالفة، والالتزام بتحكيم الشريعة الإسلامية في تصرفات الحكومة.

دخل المودودي السجن عدة مرات إلا أن ذلك لم يثنه عن مواصلة نشاطه الحركي أو الفكري وكتابة الكتب والمقالات التي أثرت في مسيرة الحركة الفكرية الإسلامية على امتداد العالم الإسلامي كله.

وفي مطلع الستينيات أصيب المودودي بمرض دفعه عام 1972 م إلى طلب إعفائه من إمارة الجماعة الإسلامية، حيث تفرغ للعمل الفكري واستمر على هذه الحال حتى وفاته. وقد حاز على أول جائزة من جوائز الملك فيصل العالمية في أول مارس عام 1979م، وتبرع بها لمجمع المعارف الإسلامية بمنصورة لاهور؛ للإنفاق على المشاريع الإسلامية. ثم وافته المنية أثناء إقامته للعلاج بأمريكا عند ابنه الدكتور أحمد فاروق في 22 سبتمبر 1979م، ونقل الجثمان إلى باكستان على متن طائرة خاصة ليدفن بحي الأجهرة بمدينة لاهور في 26 سبتمبر 1979م.

(2) **سيد قطب** (1324 – 1387 هـ = 1906 – 1967 م)

يقول الزركلي في «الأعلام»: سيد قطب مفكر إسلامي مصري، ولد في قرية «موشا» في «أسيوط». تخرج في كلية دار العلوم بالقاهرة سنة 1934م، وعمل في جريدة الأهرام، وكتب في مجلتي الرسالة والثقافة. وعين مدرساً للعربية، فموظفاً في ديوان المعارف، ثم مراقباً فنياً للوزارة. وأوفد في بعثة لدراسة برامج التعليم في أمريكا سنة 1948م إلى سنة 1951 م، ولما عاد انتقد البرامج المصرية وكان يراها من وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتمشى والفكرة الإسلامية، وبنى على هذا استقالته سنة 1953م في العام الثاني للثورة، وانضم إلى الإخوان المسلمين فترأس قسم نشر الدعوة، وتولى تحرير جريدتهم سنة 1953، 1954م وسجن معهم، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه إلى أن أصدر الأمر بإعدامه فأعدم سنة 1966م.

يعتمد فكر الأستاذ سيد قطب على تكفير المجتمع المعاصر؛ لعدم تحكيم الله فيه، وأنه لا حرمة لأنظمته، ولا جدوى من البحث الفقهي فيه إلا بعد أسلمته من جديد، وأن الشريعة هي صورة «حاكمية الله» في الأرض أو «مملكة ألوهيته» وأنه لا يملك إنسان حق التشريع بالإباحة أو الحظر في أي شأن من شئون الحياة وإلا كان اعتداءً على ألوهية

الله، وأن أسلمة القوانين لا تكفي لإيجاد المجتمع المسلم، وإنما البداية بدعوة الناس إلى التوحيد من جديد على وجه يدفعهم إلى إسقاط تلك الأنظمة الطاغوتية التي أحلت شرائع البشر محل شريعة الله خلال القرنين الأخيرين، وفرغت الدين من مضمونه، وجعلت من بناء المساجد وإقامة الصلاة والشعائر الدينية مخدراً عاطفياً يحول دون إسقاط الطواغيت.

ثالثاً : ملحق بنصوص من تفسير ظلال القرآن لسيد قطب في «حاكمية الله»

نظراً لخطورة ما كتبه الأستاذ سيد قطب في تفسيره الشهير «في ظلال القرآن» عن موضوع حاكمية الله في مواطن شتى، فقد وجدت من الواجب إثباته للتعرف على طريقة التناول والفهم، والتمكين من مناقشته بروح الإسلام الرحيمة. وسيجد القارئ استطرادات أقحمها الأستاذ سيد قطب في تفسير بعض الآيات، واعترف في بعض مواطنها بأنها استطرادات كما ختم رسالته الطويلة في تفسير آية سورة يوسف التي تشتمل على طلب إدارة الخزانة وتزكية النفس، واستثمرها في نشر فكره عن معنى حاكمية الله من وجهة نظره، وهي تقوم على:

(1) تقرير بأن الشريعة كالعقيدة في تقرير صفة الشرك للمخالف. (2) أن الحاكمية لله وحده من دون العباد، وأن دين الله هو منهجه وشرعه ونظامه الذي لا يرضى من الناس ديناً غيره. (3) أن وظيفة المسلمين هي إقامة حاكمية الله أو مملكة الله في الأرض أو تمكين الله في العباد. (4) أن دين الله هو الأصل الذي يجب على البشرية أن تطابق نفسها عليه، وليس العكس. (5) أنه في خلال القرنين الأخيرين خلا وجه الأرض من الوجود الحقيقي للإسلام. (6) أن هذا المجتمع الذي نعيش فيه ليس هو المجتمع المسلم، ومن ثم لن يطبق فيه النظام الإسلامي لاستحالته أن يطبق في فراغ. فلا فقه ولا قانون إلا أن يصير المجتمع مسلماً من جديد. ولن يجعله مسلماً وجود فقهاء يدرسون المسائل على ضوء أحكام الشريعة، أو وجود قوانين توافق أحكام الشريعة؛ لأن المجتمع المسلم هو الذي ينشئ الفقه والقانون من أصول الشريعة الكلية، وليس الفقه أو القانون الإسلامي هو الذي ينشئ المجتمع المسلم. (7) أن الطريق الوحيد لإقامة الإسلام من جديد هو دعوة الناس إلى نقطة البداية وهي كلمة التوحيد من جديد، والقضاء على

الطواغيت، ثم إقامة المجتمع المسلم. وأن هذا الطريق الوحيد هو طريق طويل بطيء، وهو الذي سارت فيه دعوة الإسلام في كل مرة. والذي يبدؤه فرد ثم تتبعه طليعة، ثم تتحرك هذه الطليعة في وجه الجاهلية لتعاني ما تعاني حتى يحكم الله بينها وبين قومها بالحق ويمكّن لها في الأرض، ثم يدخل الناس في دين الله أفواجاً.

أقول: هكذا بزينة الكلام وسحر البيان قد يقتنع القارئ بأنه في مجتمع كافر، ويجد من يسوغ له الخروج على القانون بدعوى أنه من وضع البشر، ويمنحه حق الانفلات من ضوابط الفقه الإسلامي بدعوى أنه في فراغ - أي مجتمع غير مسلم - فلا يفيد الملتزم التزامه.

ولكنه مع ذلك يثير عدة تساؤلات منها : (1) إذا كانت الشريعة كالعقيدة في تقرير صفة الشرك للمخالف، فكيف لا يجدي الفقه الإسلامي والالتزام بأحكامه بدعوى أن المجتمع غير مسلم، ألا تكون مخالفة أحكام الفقه شركاً، وتكون النتيجة هي دعوة المسلمين إلى الشرك بالله، والعياذ بالله؟ (2) كيف تكون أحكام الفقه القائمة على التعدد وغلبة الظن كأحكام العقيدة القائمة على التوحيد والجزم؟ (3) كيف تكون الحاكمية لله وحده دون العباد ونصوص الكتاب والسنة لا يمكن الامتثال بها من دون فهم العباد، وفهومهم متعددة ومختلفة؟ وكيف يقال إن دين الله هو منهجه، والمنهج يقوم على التطور والحدوث، وحاش لله أن يكون حادثاً. أليس دين الله وشرعه هو نصوص الوحي من الكتاب والسنة بفهوم الفقهاء ومذاهبهم؟ (4) كيف تكون وظيفة المسلم هي إقامة حاكمية الله أو مملكة الله أو تمكين الله في العباد. وهذه حقائق إلهية مردها إلى الله تعالى، فلو كانت من وظائف المسلمين لكان المسلمون أعظم قوة وأمكن سلطاناً من الله سبحانه وتعالى، وحاشاه. ثم إن الله تعالى جعل دينه اختياراً في الدنيا فكيف يجعله المسلمون إجباراً، والله تعالى يقول: ﴿ قُلْ أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الحجرات:١٦]. (5) إذا كانت البداية هي العود إلى نقطة الصفر بدعوة الناس إلى التوحيد وقتل الطواغيت عن طريق الفرد ثم الطليعة بالمعاناة حتى التمكين، فهل نضمن عدم وجود من يكفر هذا المجتمع الذي تم أسلمته من جديد، أم سيأتي من يعاود الكرة من نقطة الصفر، وهكذا أبداً حتى يعيش المسلمون في صراع دائماً.

ونذكر فيما يلي ستة مواطن لحاكمية الله من تفسير الأستاذ سيد قطب، حتى نتيقن من خطورة الأمر، ووجوب اليقظة للدفاع عن أمن المجتمع دون داعية الفتنة المهلكة.

(1) في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]. قال: إن هذا الملك كان منكراً أن الحاكمية لله وحده، فلا حكم إلا حكمه في شئون الأرض وشريعة المجتمع.

(2) في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]. قال: إن هذا الدين له حقيقة مميزة لا يوجد إلا بوجودها، حقيقة الطاعة لشريعة الله، والاتباع لرسول الله، والتحاكم إلى كتاب الله. وهي الحقيقة المنبثقة من عقدية التوحيد كما جاء بها الإسلام. توحيد الألوهية التي لها وحدها الحق في أن تعبد الناس لها، وتطوعهم لأمرها، وتنفذ فيهم شرعها، وتضع لهم القيم والموازين التي يتحاكمون إليها ويرتضون حكمها. ومن ثم توحيد القوامة التي تجعل الحاكمية لله وحده في حياة البشر وارتباطاتها جميعاً. كما أن الحاكمية لله وحده في تدبير أمور الكون كله، وما الإنسان إلا قطاع من هذا الكون الكبير وهذا وحده هو الإسلام كما شرعه الله، لا كما تصوره المفتريات والأوهام.

(3) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. قال: هذا بيان لقاعدة النظام الأساسي في الجماعة المسلمة، وقاعدة الحكم، ومصدر السلطات. وكلها تبدأ وتنتهي عند التلقي من الله وحده، والرجوع إليه فيما لم ينص عليه نصاً، من جزئيات الحياة التي تعرض في حياة الناس على مدى الأجيال مما تختلف فيه العقول والآراء والأفهام؛ ليكون هناك الميزان الثابت الذي ترجع إليه العقول والآراء والأفهام.

إن الحاكمية لله وحده في حياة البشر - ما جل منها وما دق، وما كبر منها وما صغر - والله قد سن شريعة أودعها قرآنه، وأرسل بها رسولاً يبينها للناس، ولا ينطق عن الهوى، فسنته ﷺ من ثم شريعة من شريعة الله، والله واجب الطاعة. ومن خصائص ألوهيته أن يسن الشريعة، فشريعته واجبة التنفيذ.

(4) في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام : ١]. قال: مقدمة يرتب عليها ضرورة إفراده سبحانه بالحاكمية والتشريع، كما هو خط السورة ومنهجها.

والملحدون الحقيقيون على ظهر الأرض اليوم لا يتجاوزون بضعة ملايين في روسيا والصين من بين مئات الملايين الذين يحكمهم الملحدون بالحديد والنار على الرغم من الجهد الناصب خلال أربعين عاماً في نزع الإيمان بكل وسائل التعليم والإعلام. إنما يفلح اليهود في حقل آخر وهو تحويل الدين إلى مجرد مشاعر وشعائر وطرده من واقع الحياة، وإيهام المعتقدين به أنهم يمكن أن يظلوا مؤمنين بالله، مع أن هناك أرباباً أخرى هي التي تشرع لحياتهم من دون الله، ويصلون بذلك إلى تدمير البشرية فعلاً حتى مع وهمها إلى أنها لا تزال تؤمن بالله، وهم يستهدفون الإسلام قبل كل دين آخر؛ لأنهم يعرفون من تاريخهم كله أنهم لم يغلبهم إلا هذا الدين يوم كان يحكم الحياة، وأنهم غالبوا أهله طالما أهله لا يحكمونه في حياتهم، مع توهمهم أنهم ما يزالون مسلمين مؤمنين بالله ! فهذا التخدير بوجود الدين - وهو غير موجود في حياة الناس - ضروري لتنجيح المؤامرة، أو يأذن الله فيصحو الناس.

وأحسب - والله أعلم - أن اليهود الصهيونيين، والنصارى الصليبيين، كليهما قد يئسوا من هذا الدين في هذه المنطقة الإسلامية الواسعة في إفريقية وآسيا وأوربا، وكذلك يئسوا من أن يحولوا الناس فيها إلى الإلحاد - عن طريق المذاهب المادية - كما يئسوا كذلك من تحويلهم إلى ديانات أخرى عن طريق التبشير أو الاستعمار. ذلك أن الفطرة البشرية بذاتها تنفر من الإلحاد وترفضه حتى بين الوثنيين - فضلاً على المسلمين - وأن الديانات الأخرى لا تجرؤ على اقتحام قلب عرف الإسلام أو حتى روث الإسلام!

وأحسب - والله أعلم - أنه كان من ثمرة اليأس من هذا الدين أن عدل اليهود الصهيونيون والنصارى الصليبيون عن مواجهة الإسلام جهرة عن طريق الشيوعية، أو عن طريق التبشير فعدلوا إلى طرائق أخبث، وإلى حبائل أمكر. لجأوا إلى إقامة أنظمة وأوضاع في المنطقة كلها تتزيا بزي الإسلام، وتتمسح في العقيدة، ولا تنكر الدين جملة. ثم هي تحت هذا الستار الخادع تنفذ جميع المشروعات التي أشارت بها مؤتمرات التبشير وبروتوكولات صهيون، ثم عجزت عن تنفيذها كلها في المدى الطويل.

إن هذه الأنظمة والأوضاع ترفع راية الإسلام - أو على الأقل تعلن احترامها للدين - بينما هي تحكم بغير ما أنزل الله، وتقصي شريعة الله عن الحياة، وتحل ما حرم الله، وتنشر تصورات وقيماً مادية عن الحياة والأخلاق تدمر التصورات والقيم الإسلامية، وتسلط جميع أجهزة التوجيه والإعلام لتدمير القيم الأخلاقية الإسلامية، وسحق التصورات والاتجاهات الدينية، وتنفذ ما نصت عليه مؤتمرات المبشرين وبروتوكولات الصهيونيين من ضرورة إخراج المرأة المسلمة إلى الشارع، وجعلها فتنة للمجتمع باسم التطور والتحضر ومصلحة العمل والإنتاج، بينما ملايين الأيدي العاملة في هذه البلاد متعطلة لا تجد الكفاف، وتيسر وسائل الانحلال، وتدفع الجنسين إليها دفعاً بالعمل والتوجيه.

كل ذلك وهي تزعم أنها مسلمة، وأنها تحترم العقيدة! والناس يتوهمون أنهم يعيشون في مجتمع مسلم، وأنهم هم كذلك مسلمون! أليس الطيبون منهم يصلون ويصومون؟

أما أن تكون الحاكمية لله وحده، أو تكون للأرباب المتفرقة فهذا ما قد خدعتهم عنه الصليبية والصهيونية والتبشير والاستعمار والاستشراق وأجهزة الإعلام الموجهة، وأفهمتهم أنه لا علاقة له بالدين، وأن المسلمين يمكن أن يكونوا مسلمين وفي دين الله بينما حياتهم كلها تقوم على تصورات وقيم وشرائع وقوانين ليست من هذا الدين!

وإمعاناً في هذا الخداع والتضليل، وإمعاناً من الصهيونية العالمية والصليبية العالمية في التخفي فإنها تثير حروباً مصطنعة - باردة أو ساخنة - وعداوات مصطنعة في شتى الصور بينها وبين هذه الأنظمة والأوضاع التي أقامتها والتي تكفلها بالمساعدات المادية والأدبية، وتحرسها بالقوى الظاهرة والخفية، وتجعل أقلام مخابراتها في خدمتها وحراستها المباشرة.

تثير هذه الحروب المصطنعة والعداوات المصطنعة لتزيد من عمق الخدعة، ولتبعد الشبهة عن العملاء الذين يقومون لها بما عجزت هي عن إتمامه في خلال ثلاثة قرون أو تزيد، من تدمير القيم والأخلاق، وسحق العقائد والتصورات، وتجريد المسلمين في هذه الرقعة العريضة من مصدر قوتهم الأول، وهو قيام حياتهم على أساس دينهم

وشريعتهم، وتنفيذ المخططات الرهيبة التي تضمنتها بروتوكولات الصهيونيين ومؤتمرات المبشرين في غفلة من الرقباء والعيون!

فإذا بقيت في هذه الرقعة لم تجز عليها الخدعة، ولم تستسلم للتخدير باسم الدين المزيف، وباسم الأجهزة الدينية المسخرة لتحريف الكلم عن مواضعه، ولوصف الكفر بأنه الإسلام، والفسق والفجور والانحلال بأنه تطور وتقدم وتجدد.

إذا بقيت بقية كهذه سلطت عليها الحرب الساحقة الماحقة، وصبت عليها التهم الكاذبة الفاجرة، وسحقت سحقاً، بينما وكالات الأنباء العالمية، وأجهز الإعلام العالمية خرساء صماء عمياء.

ذلك بينما الطيبون السذج من المسلمين يحسبون أنها معركة شخصية أو طائفية لا علاقة لها بالمعركة المشبوبة مع هذا الدين، ويروحون يشتغلون في سذاجة بلهاء - من تأخذه الحمية للدين منهم وللأخلاق - بالتنبيه إلى مخالفات صغيرة، وإلى منكرات صغيرة، ويحسبون أنهم أدوا واجبهم كاملاً بهذه الصيحات الخافتة. بينما الدين كله يسحق سحقاً، ويدمر من أساسه، وبينما سلطان الله يغتصبه المغتصبون، وبينما الطاغوت - الذي أمروا أن يكفروا به - هو الذي يحكم حياة الناس جملة وتفصيلاً.

إن اليهود الصهيونيين والنصارى الصليبيين يفركون أيديهم فرحاً بنجاح الخطة، وجواز الخدعة، بعدما يئسوا من هذا الدين أن يقضوا عليه مواجهة باسم الإلحاد، أو يحولوا الناس عنه باسم التبشير فترة طويلة من الزمان. إلا أن الأمل في الله أكبر، والثقة في هذا الدين أعمق. وهم يمكرون، والله خير الماكرين.

(5) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]. قال: تقرر الآية وما قبلها أن هذا الدين شريعته كعقيدته في تقرير صفة الشرك أو صفة الإسلام، بل إن شريعته من عقيدته في هذه الدلالة، بل إن شريعته هي عقيدته؛ إذ هي الترجمة الواقعية لها .. وهذه هي الحقيقة التي زُحزح مفهوم الدين من نفوس أهل هذا الدين عنها زحزحة مطردة خلال قرون طويلة بشتى الأساليب الجهنمية الخبيثة، حتى

انتهى الأمر بأكثر المتحمسين لهذا الدين - ودعك من أعدائه والمستهترين الذين لا يحفلونه - أن تصبح قضية الحاكمية في نفوسهم قضية منفصلة عن قضية العقيدة، لا تجيش لها نفوسهم كما تجيش للعقيدة، ولا يعدون المروق منها مروقاً من الدين كالذي يمرق من عقدية أو عبادة.

وهذا الدين لا يعرف الفصل بين العقيدة والعبادة والشريعة. إنما هي الزحزحة التي زاولتها أجهزة مدربة قروناً طويلة حتى انتهت مسألة الحاكمية إلى هذه الصورة الباهتة، حتى في حس أشد المتحمسين لهذا الدين. وهي القضية التي تحتشد لها سورة مكية - موضوعها هو العقيدة - وتحشد لها كل المؤثرات، وكل هذه التقريرات، بينما هي تتصدى لجزئية تطبيقية من تقاليد الحياة الاجتماعية. ذلك أنها تتعلق بالأصل الكبير، أصل الحاكمية، وذلك أن هذا الأصل الكبير يتعلق بقاعدة هذا الدين وبوجوده الحقيقي.

إن الذين يحكمون على عابد الوثن بالشرك، ولا يحكمون على المتحاكم إلى الطاغوت بالشرك، ويتحرجون من هذه ولا يتحرجون من تلك. إن هؤلاء لا يقرأون القرآن، ولا يعرفون طبيعة هذا الدين، فليقرأوا القرآن كما أنزله الله، وليأخذوا قول الله بجد: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام : ١٢١]. وإن بعض هؤلاء المتحمسين لهذا الدين ليشغلون بالهم وبال الناس ببيان أن هذا القانون، أو هذا الإجراء، أو هذا القول منطبق على شريعة الله أو غير منطبق، وتأخذهم الغيرة على بعض المخالفات هنا وهناك كأن الإسلام كله قائم، فلا ينقص وجوده وقيامه وكماله إلا أن تمتنع هذه المخالفات.

هؤلاء المتحمسون الغيورون على هذا الدين يؤذون هذا الدين من حيث لا يشعرون، بل ويطعنونه الطعنة النجلاء بمثل هذه الاهتمامات الجانبية الهزيلة، ثم إنهم يفرغون الطاقة العقيدية الباقية في نفوس الناس في هذه الاهتمامات الجانبية الهزيلة. إنهم يؤدون شهادة ضمنية لهذه الأوضاع الجاهلية، شهادة بأن هذا الدين قائم فيها، لا ينقصه ليكمل إلا أن تصحح هذه المخالفات. بينما الدين كله متوقف عن الوجود أصلاً، ما دام لا يتمثل في نظام وأوضاع، الحاكمية فيها لله وحده من دون العباد.

إن وجود هذا الدين هو وجود حاكمية الله. فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين. وإن مشكلة هذا الدين في الأرض اليوم هي قيام الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله، وتغتصب سلطانه، وتجعل لأنفسها حق التشريع بالإباحة والمنع في الأنفس والأموال والأولاد.

وهي المشكلة التي كان يواجهها القرآن الكريم بهذا الحشد من المؤثرات والمقررات والبيانات، ويربطها بقضية الألوهية والعبودية، ويجعلها مناط الإيمان والكفر، وميزان الجاهلية أو الإسلام.

إن المعركة الحقيقية التي خاضها الإسلام ليقرر وجوده لم تكن هي المعركة مع الإلحاد، حتى يكون مجرد التدين هو ما يسعى إليه المتحمسون لهذا الدين! ولم تكن هي المعركة مع الفساد الاجتماعي أو الفساد الأخلاقي، فهذه معارك تالية لمعركة وجود هذا الدين.

لقد كانت المعركة الأولى التي خاضها الإسلام ليقرر وجوده هي معركة الحاكمية، وتقرير لمن تكون، لذلك خاضها وهو في مكة، خاضها وهو ينشئ العقيدة، ولا يتعرض للنظام والشريعة، خاضها ليثبت في الضمير أن الحاكمية لله وحده لا يدعيها لنفسه مسلم ولا يقر مدعيها على دعواه مسلم. فلما أن رسخت هذه العقيدة في نفوس العصبة المسلمة في مكة، يسر الله لهم مزاولتها الواقعية في المدينة. فلينظر المتحمسون لهذا الدين ما هم فيه، وما يجب أن يكون. بعد أن يدركوا المفهوم الحقيقي لهذا الدين.

(6) في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]. قال: هنا نعرض شبهة أمرين محظورين في النظام الإسلامي.

أولهما: طلب التولية، وهو محظور بنص قول الرسول ﷺ: «إنا والله لا نولي هذا العمل أحداً سأله أو حرص عليه» - متفق عليه - (قلت: اللفظ لمسلم من حديث أبي موسى، وهو عند البخاري بلفظ: «إنا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه»).

وثانيهما: تزكية النفس، وهي محظورة بقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢].

قال : ولا نريد أن نجيب بأن هذه القواعد إنما تقررت في النظام الإسلامي الذي تقرر على عهد محمد رسول الله ﷺ، وأنها لم تكن مقررة على أيام يوسف - عليه السلام - والمسائل التنظيمية في هذا الدين ليست موحدة كأصول العقيدة الثابتة في كل رسالة، وعلى يد كل رسول.

قال : لا نريد أن نجيب بهذا، وإن كان له وجه؛ لأننا نرى أن الأمر في هذه المسألة أبعد أعماقاً، وأوسع آفاقاً من أن يرتكن إلى هذا الوجه، وأنه إنما يرتكن إلى اعتبارات أخرى لا بد من إدراكها، لإدراك منهج الاستدلال من الأصول والنصوص، ولإعطاء أصول الفقه وأحكامه تلك الطبيعة الحركية الأصيلة في كيانها، والتي خمدت وجمدت في عقول الفقهاء، وفي عقلية الفقه كلها في قرون الخمود.

إن الفقه الإسلامي لم ينشأ في فراغ، كما أنه لا يعيش ولا يفهم في فراغ. لقد نشأ الفقه الإسلامي في مجتمع مسلم، ونشأ من خلال حركة هذا المجتمع في مواجهة حاجات الحياة الإسلامية الواقعية. كذلك لم يكن الفقه الإسلامي هو الذي أنشأ المجتمع المسلم، إنما كان المجتمع المسلم بحركته الواقعية لمواجهة حاجات الحياة الإسلامية هو الذي أنشأ الفقه الإسلامي.

وهاتان الحقيقتان التاريخيتان الواقعيتان عظيمتا الدلالة، كما أنهما ضروريتان لفهم طبيعة الفقه الإسلامي، وإدراك الطبيعة الحركية للأحكام الفقهية الإسلامية.

والذين يأخذون اليوم تلك النصوص والأحكام المدونة دون إدراك لهاتين الحقيقتين ودون مراجعة للظروف والملابسات التي نزلت فيها تلك النصوص ونشأت فيها تلك الأحكام، ودون استحضار لطبيعة الجو والبيئة والحالة التي كانت تلك النصوص تلبيها وتوجهها، وكانت تلك الأحكام تصاغ فيها وتحكمها وتعيش فيها. الذين يفعلون ذلك ويحاولون تطبيق هذه الأحكام كأنها نشأت في فراغ وكأنها اليوم يمكن أن تعيش في فراغ، هؤلاء ليسوا فقهاء وليس لهم فقه بطبيعة الفقه وبطبيعة هذا الدين أصلاً.

إن فقه الحركة يختلف اختلافاً أساسياً عن فقه الأوراق، مع استمداده أصلاً وقيامه على النصوص التي يقوم عليها ويستمد منها فقه الأوراق. إن فقه الحركة يأخذ في

اعتباره الواقع الذي نزلت فيه النصوص، وصيغت فيه الأحكام، ويرى أن ذلك الواقع يؤلف مع النصوص والأحكام مركباً لا تنفصل عناصره، فإذا انفصلت عناصر هذا المركب فقد طبيعته واختل تركيبه.

ومن ثم فليس هنالك حكم فقهي واحد مستقل بذاته، يعيش في فراغ، لا تتمثل فيه عناصر الموقف والجو والبيئة والملابسات التي نشأ نشأته الأولى فيها. إنه لم ينشأ في فراغ ومن ثم لا يستطيع أن يعيش في فراغ.

ونأخذ مثالاً لهذا التقرير العام: هذا الحكم الفقهي الإسلامي بعدم تزكية النفس وعدم ترشيحها للمناصب، وهو المأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النجم: ٣٢]، ومن قول رسول الله ﷺ: «إنا والله لا نولي هذا العمل أحداً سأله». لقد نشأ هذا الحكم كما نزلت تلك النصوص في مجتمع مسلم ليطبق في هذا المجتمع وليعيش في هذا الوسط، وليلبي حاجة ذلك المجتمع وفق نشأته التاريخية، ووفق تركيبه العضوي، ووفق واقعه الذاتي، فهو من ثم حكم إسلامي جاء ليطبق في مجتمع إسلامي، وقد نشأ في وسط واقعي ولم ينشأ في فراغ مثالي. وهو من ثم لا يطبق ولا يصلح ولا ينشئ آثاره الصحيحة إلا إذا طبق في مجتمع إسلامي. إسلامي في نشأته، وفي تركيبه العضوي، وفي التزامه بشريعة الإسلام كاملة. وكل مجتمع لا تتوافر فيه هذه المقوّمات كلها يعتبر فراغاً بالقياس إلى ذلك الحكم، لا يملك أن يعيش فيه، ولا يصلح له، ولا يصلحه كذلك. ومثل هذا الحكم كل أحكام النظام الإسلامي. وإن كنا في هذا المقام لا نفصل إلا هذا الحكم بمناسبة ذلك السياق القرآني.

ونريد أن نفهم لماذا لا يزكي الناس أنفسهم في المجتمع المسلم، ولا يرشحون أنفسهم للوظائف، ولا يقومون لأشخاصهم بدعاية «ما» كي يختاروا لمجلس الشورى أو للإمامة أو للإمارة ؟

إن الناس في المجتمع المسلم لا يحتاجون لشيء من هذا لإبراز أفضليتهم وأحقيتهم. كما أن المناصب والوظائف في هذا المجتمع تكليف ثقيل لا يغري أحداً بالتزاحم عليه، اللهم إلا ابتغاء الأجر بالنهوض بالواجب وللخدمة الشاقة ابتغاء رضوان الله، ومن ثم

لا يسأل المناصب والوظائف إلا المتهافتون عليها لحاجة في نفوسهم، وهؤلاء يجب أن يُمنعوها.

ولكن هذه الحقيقة لا تفهم إلا بمراجعة النشأة الطبيعية للمجتمع المسلم، وإدراك طبيعة تكوينه العضوي أيضاً.

إن الحركة هي العنصر المكوّن لذلك المجتمع. فالمجتمع المسلم وليد الحركة بالعقيدة الإسلامية أولاً. تجيء العقيدة من مصدرها الإلهي متمثلة في تبليغ الرسول وعمله على عهد النبوات أو متمثلة في دعوة الداعية بما جاء من عند الله، وما بلغه رسوله على مدار الزمان بعد ذلك فيستجيب للدعوة ناس يتعرضون للأذى والفتنة من الجاهلية الحاكمة السائدة في أرض الدعوة. فمنهم من يفتن ويرتد، ومنهم من يصدق ما عاهد الله عليه فيقضي نحبه شهيداً ومنهم من ينتظر حتى يحكم الله بينه وبين قومه بالحق. هؤلاء يفتح الله عليهم، ويجعل منهم ستاراً لقدره، ويمكّن لهم في الأرض تحقيقاً لوعده بنصر من ينصره، والتمكين في الأرض له، ليقيم مملكة الله في الأرض - أي لينفذ حكم الله في الأرض- ليس له من هذا النصر والتمكين شيء إنما هو نصر لدين الله، وتمكين الله في العباد.

وهؤلاء لا يقفون بهذا الدين عند حدود أرض معينة، ولا عند حدود جنس معين، ولا عند حدود قوم أو لون أو لغة، أو مقوّم واحد من تلك المقومات البشرية الأرضية الهزيلة السخيفة! إنما ينطلقون بهذه العقيدة الربانية ليحرروا الإنسان، كل الإنسان: في الأرض، كل الأرض من العبودية لغير الله وليرفعوه عن العبودية للطواغيت أيا كانت هذه الطواغيت.

وفي أثناء الحركة بهذا الدين - وقد لاحظنا أنها لا تتوقف عند إقامة الدولة المسلمة في بقعة من الأرض، ولا تقف عند حدود أرض أو جنس أو قوم- تتميز أقدار الناس، وتتحدد مقاماتهم في المجتمع، ويقوم هذا التحديد وذلك التميز على موازين وقيم إيمانية، الجميع يتعارفون عليها، من البلاء في الجهاد، والتقوى والصلاح والعبادة والأخلاق والقدرة والكفاءة. وكلها قيم يحكم عليها الواقع، وتبرزها الحركة، ويعرفها

المجتمع ويعرف المتسمين بها. ومن ثم لا يحتاج أصحابها أن يزكوا أنفسهم، ولا أن يطلبوا الإمارة أو مراكز الشورى والتوجيه على أساس هذه التزكية.

وفي المجتمع المسلم الذي نشأ هذه النشأة، وقام تركيبه العضوي على أساس التميز في أثناء الحركة بتلك القيم الإيمانية كما حدث في المجتمع المسلم من تميز السابقين من المهاجرين ثم الأنصار، وأهل بدر، وأهل بيعة الرضوان، ومن أنفق من قبل الفتح وقاتل، ثم ظل يتميز الناس فيه بحسن البلاء في الإسلام. في هذا المجتمع لا يبخس الناس بعضهم بعضاً، ولا ينكر الناس فضائل المتميزين مهما غلب الضعف البشري أصحابه أحياناً، فغلبتهم الأطماع وعندئذ تنتفي الحاجة من جانب آخر إلى أن يزكي المتميزون أنفسهم ويطلبوا الإمارة أو مراكز الشورى والتوجيه على أساس هذه التزكية.

ولقد يخيل للناس الآن أن هذه خاصية متفردة للمجتمع المسلم الأول بسبب نشأته التاريخية، ولكنهم ينسون أن أي مجتمع مسلم لن يوجد إلا بمثل هذه النشأة.،لن يوجد اليوم أو غداً، إلا أن تقوم دعوة لإدخال الناس في هذا الدين من جديد، وإخراجهم من الجاهلية التي صاروا إليها. وهذه نقطة البدء، ثم تعقبها الفتنة والابتلاء كما حدث أول مرة. فأما ناس فيفتنون، وأما ناس فيصدقون ما عاهدوا الله عليه فيقضون نحبهم ويموتون شهداء. وأما ناس فيصبرون ويصابرون ويصرون على الإسلام، ويكرهون أن يعودوا إلى الجاهلية كما يكره أحدهم أن يلقى في النار حتى يحكم الله بينهم وبين قومهم بالحق، ويمكّن لهم في الأرض كما مكن للمسلمين أول مرة، فيقوم في أرض من أرض الله نظام إسلامي. ويومئذ تكون الحركة من نقطة البدء إلى قيام النظام الإسلامي قد ميزت المجاهدين المتحركين إلى طبقات إيمانية وفق الموازين والقيم الإيمانية. ويومئذ لن يحتاج هؤلاء إلى ترشيح أنفسهم وتزكيتها؛ لأن مجتمعهم الذي جاهد كله معهم يعرفهم ويزكيهم ويرشحهم. ولقد يقال بعد هذا: ولكن هذا يكون في المرحلة الأولى، فإذا استقر المجتمع بعد ذلك؟ وهذا سؤال من لا يعرف طبيعة هذا الدين. إن هذا الدين يتحرك دائماً ولا يكف عن الحركة. يتحرك لتحرير الإنسان، كل الإنسان، في الأرض، كل الأرض. من العبودية لغير الله وليرفعه عن العبودية للطواغيت بلا حدود من الأرض أو الجنس أو القوم أو أي مقوم من المقومات البشرية الأرضية الهزيلة السخيفة.

وإذن فستظل الحركة التي هي طبيعة هذا الدين الأصيلة تميز أصحاب البلاء وأصحاب الكفايات والمواهب، ولا تقف أبداً ليركد هذا المجتمع ويأسن إلا أن ينحرف عن الإسلام، وسيظل الحكم الفقهي الخاص بتحريم تزكية النفس وطلب العمل على أساس هذه التزكية قائماً وعاملاً في محيطه الملائم. ذات المحيط الذي نشأ أول مرة وعمل فيه.

ثم يقال: ولكن المجتمع حين يتسع لا يعرف الناس بعضهم بعضاً ويصبح الأكفاء الموهوبون في حاجة إلى الإعلان عن أنفسهم وتزكيتها وطلب العمل على أساس هذه التزكية.

وهذا القول كذلك وهم ناشئ من التأثر بواقع المجتمعات الجاهلية الحاضرة. إن المجتمع المسلم يكون أهل كل محلة فيه متعارفين متواصلين متكافلين كما هي طبيعة التربية والتكوين والتوجيه والالتزام في المجتمع المسلم. ومن ثم يكون أهل كل محلة عارفين بأصحاب الكفايات والمواهب فيهم، موزونة هذه الكفايات والمواهب بموازين وقيم إيمانية، فلا يعز عليهم أن ينتدبوا هم من بينهم أهل البلاء والتقوى والكفاية، سواء لمجلس الشورى أو للشئون المحلية.

أما الإمارات العامة فيختار لها الإمام الذي اختارته الأمة بعد ترشيح أهل الحل والعقد أو أهل الشورى له، يختار لها من بين مجموعة الرجال المختارين الذين ميزتهم الحركة، والحركة دائبة كما قلنا في المجتمع المسلم، والجهاد ماض إلى يوم القيامة.

إن الذين يفكرون في النظام الإسلامي اليوم وتشكيلاته، أو يكتبون، يدخلون في متاهة! ذلك أنهم يحاولون تطبيق قواعد النظام الإسلامي وأحكامه الفقهية المدونة في فراغ، يحاولون تطبيقها في هذا المجتمع الجاهلي القائم بتركيبه العضوي الحاضر. وهذا المجتمع الجاهلي الحاضر يعتبر بالقياس إلى طبيعة النظام الإسلامي وأحكامه الفقهية فراغاً لا يمكن أن يقوم فيه هذا النظام، ولا أن تطبق فيه هذه الأحكام. إن تركيبه العضوي مناقض تماماً للتركيب العضوي للمجتمع المسلم. فالمجتمع المسلم- كما قلنا- يقوم تركيبه العضوي على أساس ترتيب الشخصيات والفئات كما ترتبها الحركة

لإقرار هذا النظام في عالم الواقع، ولمجاهدة الجاهلية لإخراج الناس منها إلى الإسلام، مع تحمل ضغوط الجاهلية وما توجهه من فتنة وإيذاء وحرب على هذه الحركة، والصبر على الابتلاء وحسن البلاء من نقطة البدء إلى نقطة الفصل في نهاية المطاف.

أما المجتمع الجاهلي الحاضر فهو مجتمع راكد، قائم على قيم لا علاقة لها بالإسلام، ولا بالقيم الإيمانية. وهو من ثم يعد بالقياس إلى النظام الإسلامي وأحكامه الفقهية فراغاً لا يعيش فيه هذا النظام ولا تقوم فيه هذه الأحكام.

هؤلاء الكاتبون الباحثون عن حل لتطبيق قواعد النظام وتشكيلاته وأحكامه الفقهية يحيرهم أول ما يحيرهم طريقة اختيار أهل الحل والعقد، أو أهل الشورى من غير ترشيح من أنفسهم ولا تزكية! كيف يمكن هذا في مثل هذه المجتمعات التي نعيش فيها والناس لا يعرف بعضهم بعضاً، ولا يزنون كذلك بموازين الكفاية والنزاهة والأمانة! كذلك تحيرهم طريقة اختيار الإمام، أيكون الاختيار من عامة الشعب أم يكون من ترشيح أهل الحل والعقد؟

وإذا كان الإمام سيختار أهل الحل والعقد متابعة لعدم تزكيتهم لأنفسهم أو ترشيحها فكيف يعودون هم فيختارون الإمام؟ ألا يؤثر هذا في ميزانهم؟ ثم إذا كانوا هم الذين سيعودون فيرشحون الإمام ألا تكون لهم ولاية عليه وهو الإمام الأعظم؟ ثم ألا يجعله هذا يختار أشخاصاً يضمن ولاءهم له، ويكون هذا هو العنصر الأول في اعتباره؟ وأسئلة أخرى كثيرة لا يجدون لها جواباً في هذه المتاهة.

قال : أنا أعرف نقطة البدء في هذه المتاهة. إنها هي افتراض أن هذا المجتمع الجاهلي الذي نعيش فيه مجتمع مسلم، وأن قواعد النظام الإسلامي وأحكامه الفقهية سيجاء بها لتطبق على هذا المجتمع الجاهلي بتركيبه العضوي الحاضر، وبقيمه وأخلاقه الحاضرة.

هذه نقطة البدء في المتاهة. ومتى بدأ منها الباحث فإنه يبدأ في فراغ، ويوغل في هذا الفراغ، حتى يبعد في التيه، وحتى يأخذه الدوار.

إن هذا المجتمع الجاهلي الذي نعيش فيه ليس هو المجتمع المسلم، ومن ثم لن يطبق فيه النظام الإسلامي ولن تطبق فيه الأحكام الفقهية الخاصة بهذا النظام. لن تطبق

لاستحالة هذا التطبيق الناشئة من أن قواعد النظام الإسلامي وأحكامه الفقهية لا يمكن أن تتحرك في فراغ لأنها بطبيعتها لم تنشأ في فراغ، ولم تتحرك في فراغ كذلك.

إن المجتمع الإسلامي ينشأ بتركيب عضوي آخر غير التركيب العضوي للمجتمع الجاهلي. ينشأ من أشخاص ومجموعات وفئات جاهدت في وجه الجاهلية لإنشائه، وتحددت أقدارها وتميزت مقاماتها في ثنايا تلك الحركة.

إنه مجتمع جديد، ومجتمع وليد، ومجتمع متحرك دائماً في طريقه لتحرير الإنسان، كل الإنسان، في الأرض، كل الأرض من العبودية لغير الله، ولرفع هذا الإنسان عن ذلة العبودية للطواغيت أياً كانت هذه الطواغيت.

ومثل قضية التزكية وطلب الإمارة، واختيار الإمام، واختيار أهل الشورى، وما إليها قضايا كثيرة تثار، ويطرقها الباحثون في الإسلام، في الفراغ، في هذا المجتمع الجاهلي الذي نعيش فيه بتركيبه العضوي المختلف تماماً عن التركيب العضوي للمجتمع المسلم، وبقيمه وموازينه واعتباراته وأخلاقه ومشاعره وتصوراته المختلفة تماماً عن قيم المجتمع المسلم وموازينه واعتباراته وأخلاقه ومشاعره وتصوراته.

أعمال البنوك وأساسها الربوي، شركات التأمين وقاعدتها الربوية، تحديد النسل وما أدري ماذا؟! إلى آخر هذه المشكلات التي يشغل الباحثون بها أنفسهم، أو يجيبون فيها عن استفتاءات توجه إليهم.

إنهم جميعاً مع الأسف يبدأون من نقطة البدء في المتاهة، يبدأون من افتراض أن قواعد النظام الإسلامي وأحكامه سيجاء بها لتطبق على هذه المجتمعات الجاهلية الحاضرة بتركيبها العضوي الحاضر، فتنتقل هذه المجتمعات إذن متى طبقت عليها أحكام الإسلام إلى الإسلام، وهي تصورات مضحكة لولا أنها محزنة.

إن الفقه الإسلامي بكل أحكامه ليس هو الذي أنشأ المجتمع المسلم. إنما المجتمع المسلم بحركته في مواجهة الجاهلية ابتداءً، ثم بحركته في مواجهة حاجة الحياة الحقيقية ثانياً هو الذي أنشأ الفقه الإسلامي مستمداً من أصول الشريعة الكلية، والعكس لا يمكن أن يكون أصلاً. إن الفقه الإسلامي لا ينشأ في فراغ، ولا يعيش في فراغ كذلك،

ولا ينشأ في الأدمغة والأوراق إنما ينشأ في واقع الحياة، وليست أية حياة إنما هي حياة المجتمع المسلم على وجه التحديد. ومن ثم لا بد أن يوجد المجتمع المسلم أولاً بتركيبه العضوي الطبيعي، فيكون هو الوسط الذي ينشأ فيه الفقه الإسلامي ويطبق، وعندئذ تختلف الأمور جداً. وساعتها قد يحتاج ذلك المجتمع الخاص بعد نشأته في مواجهة الجاهلية وتحركه في مواجهة الحياة إلى البنوك وشركات التأمين وتحديد النسل الخ وقد لا يحتاج. ذلك أننا لا نملك سلفاً أن نقدر أصل حاجته ولا حجمها ولا شكلها حتى نشرع لها سلفاً. كما أن ما لدينا من أحكام هذا الدين لا يطابق حاجات المجتمعات الجاهلية ولا يلبيها.

ذلك أن هذا الدين لا يعترف ابتداء بشرعية وجود هذه المجتمعات الجاهلية ولا يرضى ببقائها. ومن ثم فهو لا يعني نفسه بالاعتراف بحاجاتها الناشئة من جاهليتها ولا بتلبيتها كذلك.

إن المحنة الحقيقية لهؤلاء الباحثين أنهم يتصورون أن هذا الواقع الجاهلي هو الأصل الذي يجب على دين الله أن يطابق نفسه عليه! ولكن الأمر غير ذلك تماماً. إن دين الله هو الأصل الذي يجب على البشرية أن تطابق نفسها عليه، وأن تحور من واقعها الجاهلي وتغيره حتى تتم هذه المطابقة. ولكن هذا التحور وهذا التغير لا يتمان عادة إلا عن طريق واحد، هو التحرك في وجه الجاهلية لتحقيق ألوهية الله في الأرض وربوبيته وحده للعباد، وتحرير الناس من العبودية للطاغوت، بتحكيم شريعة الله وحدها في حياتهم.

وهذه الحركة لا بد أن تواجه الفتنة والأذى والابتلاء، فيفتن من يفتن ويرتد من يرتد، ويصدق الله من يصدقه، فيقضي نحبه ويستشهد، ويصبر من يصبر ويمضي في حركته حتى يحكم الله بينه وبين قومه بالحق، وحتى يمكن الله له في الأرض، وعندئذ فقط يقوم النظام الإسلامي، وقد انطبع المتحركون لتحقيقه بطابعه، وتميزوا بقيمه. وعندئذ تكون لحياتهم مطالب وحاجات تختلف في طبيعتها وفي طرق تلبيتها عن حاجات المجتمعات الجاهلية ومطالبها وطرق تلبيتها. وعلى ضوء واقع المجتمع المسلم يومذاك تستنبط الأحكام وينشأ فقه إسلامي حي متحرك - لا في فراغ - ولكن في وسط واقعي محدد المطالب والحاجات والمشكلات.

ومن ذا الذي يدرينا اليوم مثلاً أن يكون الناس في مجتمع مسلم تجبى فيه الزكاة وتنفق في مصارفها، ويقوم فيه التراحم والتكافل بين أهل كل محلة، ثم بين كل أفراد الأمة، وتقوم حياة الناس فيه على غير السرف والترف والمخيلة والتكاثر، إلى آخر مقومات الحياة الإسلامية. من يدرينا أن مجتمعاً كهذا سيكون في حاجة إلى شركات تأمين أصلاً؟! وعنده كل تلك التأمينات والضمانات مع تلك الملابسات والقيم والتصورات؟ وإذا احتاج إلى نوع من التأمين فمن يدرينا أنه سيكون هو هذا النوع المعروف في المجتمع الجاهلي، المنبثق من حاجات هذا المجتمع الجاهلي وملابساته وقيمه وتصوراته؟ وكذلك من يدرينا أن المجتمع المسلم المتحرك المجاهد سيكون في حاجة إلى تحديد النسل مثلاً؟. وهكذا.

وإذا كنا لا نملك افتراض أصل حاجات المجتمع حين يكون مسلماً، ولا حجم هذه الحاجات أو شكلها، بسبب اختلاف تركيبه العضوي عن تركيب المجتمع الجاهلي، واختلاف تصوراته ومشاعره وقيمه وموازينه؟

فما هذا الضنى في محاولة تحوير وتطوير وتغيير الأحكام المدونة لكي تطابق حاجات هي في ضمير الغيب، شأنها شأن وجود المجتمع المسلم ذاته.

إن نقطة البدء في المتاهة- كما قلنا- هي افتراض أن هذه المجتمعات القائمة هي المجتمعات الإسلامية، وأنه سيجاء بأحكام الفقه الإسلامي من الأوراق لتطبق عليها، وهي بهذا التركيب العضوي ذاته، وبالتصورات والمشاعر والقيم والموازين ذاتها.

كما أن أصل المحنة هو الشعور بأن واقع هذه المجتمعات الجاهلية وتركيبها الحاضر هو الأصل الذي يجب على دين الله أن يطابق نفسه عليه. وأن يحور ويطور ويغير في أحكامه ليلاحق حاجات هذه المجتمعات ومشكلاتها. حاجاتها ومشكلاتها المنبثقة أصلاً من مخالفتها للإسلام ومن خروج حياتها جملة من إطاره.

ونحسب أنه قد آن للإسلام أن يستعلي في نفوس دعاته، فلا يجعلوه مجرد خادم للأوضاع الجاهلية، والمجتمعات الجاهلية، والحاجات الجاهلية. وأن يقولوا للناس- وللذين يستفتونهم بوجه خاص- تعالوا أنتم أولاً إلى الإسلام، وأعلنوا خضوعكم سلفاً

لأحكامه. أو بعبارة أخرى: تعالوا أنتم أولاً فادخلوا في دين الله، وأعلنوا عبوديتكم لله وحده، واشهدوا أن لا إله إلا الله بمدلولها الذي لا يقوم الإيمان والإسلام إلا به. وهو إفراد الله بألوهيته في الأرض كإفراده بالألوهية في السماء. وتقرير ربوبيته أي حاكميته وسلطانه وحده في حياة الناس بجملتها، وتنحية ربوبية العباد للعباد، بتنحية حاكمية العباد للعباد، وتشريع العباد للعباد. وحين يستجيب الناس - أو الجماعة منهم - لهذا القول، فإن المجتمع المسلم يكون قد بدأ أولى خطواته في الوجود. وهذا المجتمع يكون حينئذ هو الوسط الواقعي الحي الذي ينشأ فيه الفقه الإسلامي الحي وينمو؛ لمواجهة حاجات ذلك المجتمع المستسلم لشريعة الله فعلاً.

فأما قبل قيام هذا المجتمع فالعمل في حقل الفقه والأحكام التنظيمية هو مجرد خداع للنفس باستنبات البذور في الهواء، ولن ينبت الفقه الإسلامي في الفراغ، كما أنه لن تنبت البذور في الهواء. إن العمل في الحقل «الفكري» للفقه الإسلامي عمل مريح؛ لأنه لا خطر فيه. ولكنه ليس عملاً للإسلام ولا هو من منهج هذا الدين ولا من طبيعته. وخير للذين ينشدون الراحة والسلامة أن يشتغلوا بالأدب وبالفن أو بالتجارة. أما الاشتغال بالفقه الآن على ذلك النحو بوصفه عملاً للإسلام في هذه الفترة فأحسب - والله أعلم - أنه مضيعة للعمر وللأجر أيضاً.

إن دين الله يأبى أن يكون مجرد مطية ذلول، ومجرد خادم مطيع، لتلبية هذا المجتمع الجاهلي الآبق منه، المتنكر له، الشارد عنه، الذي يسخر منه الحين بعد الحين باستفتائه في مشكلاته وحاجاته، وهو غير خاضع لشريعته وسلطانه.

إن فقه هذا الدين وأحكامه لا تنشأ في فراغ، ولا تعمل في فراغ. وإن المجتمع المسلم الخاضع لسلطان الله ابتداء هو الذي صنع هذا الفقه وليس الفقه هو الذي صنع ذلك المجتمع. ولن تنعكس الآية أبداً.

إن خطوات النشأة الإسلامية ومراحلها هي دائماً واحدة، والانتقال من الجاهلية إلى الإسلام لن يكون يوماً ما سهلاً ولا يسيراً. ولن يبدأ أبداً من صياغة الأحكام الفقهية في الفراغ؛ لتكون معدة جاهزة يوم يقوم المجتمع الإسلامي والنظام الإسلامي. ولن

يكون وجود هذه الأحكام المفصلة على «الجاهز» والناشئة في الفراغ هي نقطة البدء في التحول من الجاهلية إلى الإسلام. وليس الذي ينقض هذه المجتمعات الجاهلية لكي تتحول إلى الإسلام هو الأحكام الفقهية «الجاهزة» ! وليست الصعوبة في ذلك التحول ناشئة عن قصور أحكام الفقه الإسلامي الحاضرة عن ملاحقة حاجات المجتمعات المتطورة. إلى آخر ما يخادع به بعضهم، وينخدع به بعضهم الآخر! كلا. إن الذي يحول دون تحول هذه المجتمعات الجاهلية إلى النظام الإسلامي هو وجود الطواغيت التي تأبى أن تكون الحاكمية لله، فتأبى أن تكون الربوبية في حياة البشر، والألوهية في الأرض لله وحده. وتخرج بذلك من الإسلام خروجاً كاملاً. يعد الحكم عليه من المعلوم من الدين بالضرورة. ثم هو بعد ذلك وجود جماهير من البشر تعبد أولئك الطواغيت من دون الله- أي تدين لها وتخضع وتتبع- فتجعلها بذلك أرباباً متفرقة معبوده مطاعة. وتخرج هذه الجماهير بهذه العبادة من التوحيد إلى الشرك. فهذا هو أخص مدلولات الشرك في نظر الإسلام.

وبهذا وذلك تقوم الجاهلية نظاماً في الأرض، وتعتمد على ركائز من ضلال التصور بقدر ما تعتمد على ركائز من القوة المادية:

وصياغة أحكام الفقه لا تواجه هذه الجاهلية إذن بوسائل مكافئة. إنما الذي يواجهها دعوة إلى الدخول في الإسلام مرة أخرى، وحركة تواجه الجاهلية بكل ركائزها، ثم يكون ما يكون من شأن كل دعوة للإسلام في وجه الجاهلية. ثم يحكم الله بين من يسلمون لله وبين قومهم بالحق. وعندئذ فقط يجيء دور أحكام الفقه التي تنشأ نشأة طبيعية في هذا الوسط الواقعي الحي، وتواجه حاجات الحياة الواقعية المتجددة في هذا المجتمع الوليد، وفق حجم هذه الحاجات يومئذ وشكلها وملابساتها، وهي أمور كلها في ضمير الغيب- كما أسلفنا- ولا يمكن التكهن بها سلفاً، ولا يمكن الاشتغال بها من اليوم على سبيل الجد المناسب لطبيعة هذا الدين.

إن هذا لا يعني- بحال- أن الأحكام الشرعية المنصوص عليها في الكتاب والسنة ليست قائمة الآن فعلاً من الوجهة الشرعية. ولكنه يعني فقط أن المجتمع الذي شرعت هذه الأحكام له، والذي لا تطبق هذه الأحكام إلا فيه- بل الذي لا تعيش هذه الأحكام

إلا به- ليس قائماً الآن فعلاً. ومن ثم يصبح وجودها الفعلي معلقاً بقيام ذلك المجتمع، ويبقى الالتزام بها قائماً في عنق كل من يسلم من ذلك المجتمع الجاهلي ويتحرك في وجه الجاهلية لإقامة النظام الإسلامي، ويتعرض لما يتعرض له من يتحرك بهذا الدين في وجه الجاهلية وطواغيتها المتألهة وجماهيرها الخاضعة للطواغيت الراضية بالشرك في الربوبية.

إن إدراك طبيعة النشأة الإسلامية على هذا النحو الذي لا يتغير، كلما قامت الجاهلية وقامت في وجهها محاولة إسلامية، هو نقطة البدء في العمل الحقيقي البناء لإعادة هذا الدين إلى الوجود الفعلي، بعد أن انقطع هذا الوجود منذ أن حلت شرائع البشر محل شريعة الله في خلال القرنين الأخيرين، وخلا وجه الأرض من الوجود الحقيقي للإسلام وإن بقيت المآذن والمساجد، والأدعية والشعائر تخدر مشاعر الباقين على الولاء العاطفي الغامض لهذا الدين، وتوهمهم أنه لا يزال بخير وهو يمحى من الوجود محواً.

إن المجتمع المسلم وجد قبل أن توجد الشعائر، وقبل أن توجد المساجد. وجد من يوم أن قيل للناس: اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، فعبدوه. ولم تكن عبادتهم له ممثلة في الشعائر، فالشعائر لم تكن بعد قد فرضت. إنما كانت عبادتهم له ممثلة في الدينونة له وحده- من ناحية المبدأ - فلم تكن بعد قد نزّلت شرائع. وحين أصبح لهؤلاء الذين قرروا الدينونة لله وحده سلطان مادي في الأرض تنزلت الشرائع، وحين واجهوا الحاجات الحقيقية لحياتهم هم استنبطت بقية أحكام الفقه، إلى جانب ما ورد بنصه في الكتاب والسنة. وهذا هو الطريق وحده وليس هنالك طريق آخر.

وليت هنالك طريقاً سهلاً عن طريق تحول الجماهير بجملتها إلى الإسلام منذ أول وهلة في الدعوة باللسان، وببيان أحكام الإسلام! ولكن هذه إنما هي «الأمانيّ» ! فالجماهير لا تتحول أبداً، من الجاهلية وعبادة الطواغيت، إلى الإسلام وعبادة الله وحده إلا عن ذلك الطريق الطويل البطيء الذي سارت فيه دعوة الإسلام في كل مرة، والذي يبدؤه فرد، ثم تتبعه طليعة، ثم تتحرك هذه الطليعة في وجه الجاهلية لتعاني ما تعاني حتى يحكم الله بينها وبين قومها بالحق ويمكّن لها في الأرض، ثم يدخل الناس في دين الله أفواجاً. ودين الله هو منهجه وشرعه ونظامه الذي لا يرضى من الناس ديناً غيره:

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]. ولعل هذا البيان أن يكشف لنا عن حقيقة الحكم في موقف يوسف- عليه السلام.

إنه لم يكن يعيش في مجتمع مسلم تنطبق عليه قاعدة عدم تزكية النفس عند الناس، وطلب الإمارة على أساس هذه التزكية. كما أنه كان يرى أن الظروف تمكن له من أن يكون حاكماً مطاعاً لا خادماً في وضع جاهلي.

وكان الأمر كما توقع فتمكن بسيطرته من الدعوة لدينه ونشره في مصر في أيام حكمه. وقد توارى العزيز وتوارى الملك تماما.

المبحث الثاني
وظيفة الحاكم وشروطه

قد يبدو التعارض بين وظيفة الحاكم أو الخليفة أو الإمام الأعظم في الفقه الإسلامي وبين وظيفة الدولة المعاصرة في تحقيق التأمين الخارجي والأمن الداخلي وتمكين شعبها من ممارسة وظائفه الدينية والإعمارية دون تغليب مصلحة أحد على أحد إلا بقواعد عامة مجردة، ولا تفرق بين الناس بجنس أو دين؛ لتحقيق العدالة. ولكن بالتحقيق الفقهي لوظيفة الحاكم وشروطه يسقط هذا التعارض، حيث سيتضح أنها وظائف وشروط فقهية يتسع فيها الخلاف وليست دينية يضيق فيها الأمر، فوظيفة الخلافة أو الحاكم في الإسلام تدور بين تكييفين. التكييف الأول: أن الحكم عمل فني في إدارة الشئون العامة على العدل والسعي إلى تحقيق المساواة بين الناس ببذل الجهد والطاقة بمؤهلات فنية خاصة. كما أن الطب عمل فني في التداوي والسعي إلى الاستشفاء للمرضى ببذل الجهد والطاقة بمؤهلات فنية خاصة، وهو احتمال وارد على النصوص الشرعية، وقد فسره ابن القيم بقوله: «إذا ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله ودينه». التكييف الثاني: أن الحكم عمل فني وديني معًا؛ لحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وهو الاحتمال الأشهر. كما اختلف الفقهاء في أساس تنصيب الخلافة أو الحاكم - كما نص على ذلك الماوردي وأبو يعلى - فذهبت طائفة إلى أن أساسه العقل، فلو لم يرد في الشرع ما يدل عليه لوجب على الناس اتخاذ الحاكم لمنع التهارج. وذهبت طائفة أخرى إلى أن أساسه الشرع والنص؛ لأن الحاكم مأمور بوظائف دينية كما أن الرعية مأمورة ديانة بطاعة ولي الأمر. واختلف الفقهاء أيضًا في حكم تنصيب الخليفة أو الحاكم فذهب أكثرهم إلى وجوبه لحماية مصالح الناس، وذهب الأصم (ت 225 هـ) وبعض الخوارج إلى جوازه وليس

وجوبه؛ لأن المسلمين عاشوا بدون خليفة مدة التشاور أيام سقيفة بني ساعدة عقب موت الرسول ﷺ. واختلف الفقهاء في تعدد الخلفاء أو الحكام في الأمة الإسلامية، فذهب الجمهور إلى منع ذلك وقتل الخليفة المنشق، وذهب المالكية وبعض الشافعية إلى جواز تعدد الخلفاء والحكام بحسب حاجة الناس إلى ذلك. واختلف الفقهاء فيما تنعقد به الخلافة أو الحكم فذهب أكثرهم إلى أنها تنعقد بالبيعة أو الاستخلاف، وليس بنظام الانتخابات المعاصرة. ويشترط لصحة البيعة موافقة بعض أهل الحل والعقد عند الحنفية والشافعية، أو موافقة أكثر أهل الحل والعقد عند المالكية والحنابلة. وهل يشترط مبايعة عامة الناس بعد أهل الحل والعقد؟ أوجب ذلك الجمهور لإعلان الالتزام، ولم يوجبه المالكية اكتفاء بالرضا السكوتي. وهل تنعقد الخلافة أو الحكم بالاستيلاء والغلبة؟ أجاز الشافعية ذلك، ومنعها الجمهور إلا أنهم أوجبوا البيعة للمتغلب حقنًا للدماء. وذهب أكثر الفقهاء المعاصرين إلى أن الخلافة أو الحكم تنعقد بنظام الانتخابات المعاصرة وليس بالبيعة القديمة. واختلف الفقهاء أيضًا في اشتراط صفة الإسلام والذكورة والنسب القرشي في الحاكم أو الخليفة فذهب عامتهم حتى حكي فيه الإجماع أنه يشترط فيه ذلك، وذهب الخوارج والمعتزلة والباقلاني المالكي الأشعري وما حكاه الطرسوسي عن أبي حنيفة وأصحابه أنه لا يشترط في الخليفة صفة النسب القرشي؛ لعموم الأمر بالسمع والطاعة لولي الأمر. كما ذهب بعض كبار المعاصرين إلى عدم اشتراط صفتي الإسلام والذكورة في الحاكم المعاصر؛ لأن وظيفته ليست كوظيفة الخليفة العام، ومن هؤلاء الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور محمد سليم العوا والدكتور محمد عمارة.

وكل هذا الخلاف الفقهي يخفف أو يسقط دعوى التعارض بين وظيفة الحاكم وشروطه في الفقه الإسلامي وبين وظيفته وشروطه في الدولة المعاصرة التي ترعى حق المواطنة، وذلك عن طريق الاختيار الفقهي المأذون فيه شرعًا بحكم سعة الشريعة وبناء أحكامها على رفع الحرج.

ونوجز فيما يلي تعريف وظيفة الخلافة أو الإمامة أو الحكم، والأساس فيها، وأهم أحكامها وشروطها؛ لبيان مدى إنسانيتها وعدم تعارضها مع التكاليف الدينية.

أولاً: تعريف وظيفة الخلافة أو الإمامة أو الحكم

لا خلاف بين الفقهاء على أن الخلافة أو الإمامة أو الحكم وضع لخدمة الإنسان وتأمينه في مقاصده الخمسة وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، أو بتعبير آخر حماية مصالحه الدينية والدنيوية؛ لأن الدولة حاضنة لأبنائها، وتنظر إليهم بعين المساواة والتكريم بحاكمية الله سبحانه التي جعلها فطرة كل حكم، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء : ٥٨]. يقول ابن القيم المتوفى 751 هـ في «الطرق الحكمية»: «إذا ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله ودينه». ويترتب على ذلك: أن وظيفة الحكم وظيفة حياتية أو فنية في الإدارة العادلة التي تحقق المساواة بين الناس، كما أن وظيفة الطب والهندسة ونحوها وظائف فنية حياتية، وليست وظائف دينية، فيصح أن يتولاها كل أحد مهما كانت عقيدته أو جنسه طالما تحققت فيه الشروط الفنية لإدارة الحكم؛ لأن كل مواطن له في ظل حكم الشريعة أو في ظل أي حكم أن يعيش آمنًا في مقاصده الخمسة سالفة الذكر، ولا يجوز لحاكم مسلم أو غيره أن يعتدي عليه في إحدى تلك المقاصد، ولو كان في الدين المخالف لعقيدته؛ لأن حفظ الدين ليس المقصود منه الدين الإسلامي، أو غيره، وإنما المقصود به كل دين وقع اختيار الإنسان عليه، فالدين - أي دين - يأخذ حصانته من حصانة صاحبه. كما أن مقاصد النفس والعقل والنسل والمال تأخذ حصانتها من انتسابها الإنساني وليس انتسابها الديني أو العقيدي. قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام : ١٠٨]، وقال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة : ٢٥٦]، وقال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون : ٦].

ولكن المشكلة ظهرت في التفسير الخاطئ لتعاريف الفقهاء بناءً على العصبية الدينية والمزايدة فيها، خاصة وأن تلك التعاريف ترجع إلى رؤية الفقيه، وأن الفقهاء قد اختلفوا في أصل تنصيب الخليفة أو الإمام هل يكون بالعقل أو بالشرع، كما سيأتي بيانه. يقول الماوردي المتوفي 450 هـ في «الأحكام السلطانية»: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

ويقول ابن خلدون المتوفى 808 هـ في «مقدمته": الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسية الدنيا به.

ويقول النفراوي المتوفى 1126 هـ - 1714 م في «الفواكه الدواني»: الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابةً عن النبي ﷺ.

ويقول ابن عابدين المتوفى 1252 هـ في «حاشيته»: الإمامة كما في المقاصد هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ.

وبسبب هذه النصوص وغيرها فهم العامة وكثير من الخاصة أن وظيفة الإمام أو الحاكم في الإسلام لها جانبان أحدهما حياتي أو فني، وهو إدارة الحكم بالعدل وتحقيق المساواة، والثاني ديني أو إسلامي، وهو الدعوة إلى الله تعالى بدين الإسلام، وإمامة الصلاة، ومعاقبة المخالفين لأحكام الشريعة الإسلامية بحسب فقه الحاكم ومذهبه. وبناءً على هذا الجانب الديني فإنه يشترط في الحاكم شروط دينية مثل صفة الإسلام والذكورة والنسب القرشي.

ثانيًا: أساس تنصيب الخلافة أو الإمامة أو الحكم

يقول الماوردي في «الأحكام السلطانية»: اختلف في وجوبها، هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟

فقالت طائفة: وجبت بالعقل؛ لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجًا مضاعين. وقد قال الأودي، وهو شاعر جاهلي (من البسيط):

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم .... ولا سراة إذا جهالهم سادوا

وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل؛ لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزًا في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يك العقل موجبًا لها، وإنما أوجب

العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النساء : ٥٩]. ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا، وهم الأئمة المتأمرون علينا.

وقال أبو يعلي في «الأحكام السلطانية»: وطريق وجوبها - أي الخلافة أو الإمامة أو الحكم - السمع لا العقل.. وأن العقل لا يعلم به فرض شيء ولا إباحته ولا تحليل شيء ولا تحريمه.

ثالثًا: حكم تنصيب الخليفة أو الإمام أو الحاكم

اختلف الفقهاء في حكم تنصيب الخليفة أو الإمام على مذهبين.

المذهب الأول: يرى أن تنصيب الخليفة أو الإمام في الأمة واجب. وهو قول أكثر أهل العلم، وحكى الماوردي فيه الإجماع. **وحجتهم**: أن مصالح الناس لا تقوم إلا بذلك، مع ما أخرجه أبو داود بإسناد صحيح عن أبي سعيد الخدري، أن النبي ﷺ قال: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم». قالوا: وإذا كان هذا في الصلاة ففي الحكم أولى.

المذهب الثاني: يرى أن تنصيب الخلافة أو الإمام في الأمة جائز وليس واجبًا. وهو قول أبي بكر الأصم المتوفى 225 هـ وبعض الخوارج. ووصفه الماوردي بالشاذ. **وحجتهم**: أن الصحابة بقوا بلا خليفة مدة التشاور أيام سقيفة بني ساعدة حتى تمت البيعة لأبي بكر، وأيام الشورى بعد موت عمر حتى تمت البيعة لعثمان. قالوا: فهذه المدة ولو كانت قصيرة تدل على إمكان وجود أمة بدون خليفة أو إمام أو حاكم.

وقد اعترض ابن حجر في «فتح الباري» على هذا القول بأن مبايعة أبي بكر أيام السقيفة كانت في أول يوم؛ لأن عمر خطب الغد من يوم توفي النبي ﷺ، وذكر أبا بكر فقال: فقوموا فبايعوه، وكانت طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعدة، فلم يكن بين الوفاة النبوية وعقد الخلافة لأبي بكر إلا دون اليوم والليلة.

رابعًا: تعدد الخلفاء أو الأئمة أو الحكام في الأمة

اختلف الفقهاء في تعدد الخلفاء أو الأئمة أو الحكام بحسب اختلاف البلاد أو الأقطار، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أنه لا يجوز أن يكون في الأمة الإسلامية إلا خليفة واحد، أو إمام واحد، أو حاكم واحد في الزمن الواحد. وهو قول جمهور الفقهاء؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾ [الأنفال : ٤٦]، وما أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري، أن النبي ﷺ قال: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما».

المذهب الثاني: يرى أنه يجوز تعدد الخلفاء أو الأئمة أو الحكام في الزمن الواحد باختلاف البلدان أو الأقطار عند الحاجة، كتباعد البلاد أو تعذر الاستنابة. وهو مذهب المالكية وقول عند الشافعية؛ لبناء أمر الخلافة على المصلحة فتدور معها وجودًا وعدمًا.

خامسًا: ما تنعقد به الخلافة أو الإمامة أو الحكم

اختلف الفقهاء في طرق انعقاد الخلافة أو الإمامة أو الحكم، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: وهو إجماع الفقهاء قديمًا وبعض الفقهاء المعاصرين منهم بعض مشايخ اليمن مثل الشيخ مقبل بن هادي الوادعي والشيخ محمد بن عبد الله الإمام، أن الخلافة أو الإمامة أو الحكم لا تنعقد إلا بنظام البيعة الذي انعقدت به خلافة أبي بكر، أو بنظام الاستخلاف الذي انعقدت به خلافة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان.

وهل تنعقد الخلافة أو الإمامة أو الحكم بالاستيلاء بالقوة أو الغلبة؟

قال الماوردي في «الأحكام السلطانية»: ذهب بعض فقهاء العراق إلى ثبوت الولاية بالغلبة؛ لأن مقصود الاختيار تمييز الحاكم، وقد تميز بهذه الصفة. وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن الولاية لا تنعقد إلا بالرضى والاختيار، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له. فإن توقفوا أثموا؛ لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد.

وهل يشترط في البيعة عدد معين من أهل الحل والعقد لصحتها؟ ذهب بعض الحنفية إلى أنه يشترط جماعة دون تحديد عدد معين. وذهب المالكية والحنابلة إلى أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد. وذهب الشافعية إلى أنه لا يشترط اتفاق أهل الحل والعقد لتعذره، وإنما يكفي بعضهم واختلفوا فيه على أقوال منها أنها تنعقد بخمسة مثل بيعة أبي بكر أول الأمر، وأن عمر جعل الشورى في ستة ليعقدوا لأحدهم. ومنها أنها تنعقد بأربعين مثل صلاة الجمعة لخطورتها، ومنها أنها تنعقد بأي عدد ولو واحدًا طالما رضي الناس.

وهل تجب البيعة على عامة المسلمين بعد بيعة أهل الحل والعقد؟

جمهور الفقهاء يرى هذا الوجوب؛ لاستقرار الأوضاع. وذهب المالكية إلى عدم وجوب هذه المبايعة على عموم الناس، وحسبهم أن يعتقدوا أنهم تحت أمر الإمام المبايع.

المذهب الثاني: وهو اختيار أكثر الفقهاء المعاصرين، أن الخلافة أو الإمامة أو الحكم يمكن أن تنعقد بنظام الانتخابات؛ لتحقيق المقصود من الرضا بما هو أدق من نظام البيعة.

سادسًا: اشتراط النسب القرشي في الخليفة أو الإمام أو الحاكم

اختلف الفقهاء في شرط الانتساب لقبيلة قريش لصحة تولي منصب الإمامة أو الخلافة أو الحكم في المسلمين على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أنه يشترط في الخليفة أو الإمام أو الحاكم في المسلمين أن يكون قرشيًا. وهو قول أكثر أهل العلم حتى حكى فيه بعضهم الإجماع، ومنهم الماوردي المتوفى 450 هـ والقاضي عياض المتوفى 544 هـ والنووي المتوفى 676 هـ. **وحجتهم**: ما ورد في الصحيحين وغيرهما عن نحو من أربعين صحابيًا، ومنها ما أخرجه أحمد والنسائي والبزار والطيالسي والطبراني عن أنس، أن النبي ﷺ قال: «الأئمة من قريش». وأخرج الشيخان عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»، وفي لفظ مسلم: «ما بقي من الناس اثنان».

المذهب الثاني: يرى أنه لا يشترط في الخليفة أو الإمام أو الحاكم على المسلمين أن يكون قرشيًا. وهو قول الخوارج والمعتزلة وبعض أهل الفقه من السنة نسبه نجم الدين الطرسوسي إلى أبي حنفية وأصحابه، خلافًا لأكثر كتب الحنفية، وهو قول أبي بكر الباقلاني المالكي الأشعري المتوفى 403 هـ. وحجتهم: ما أخرجه البخاري عن أنس أن النبي ﷺ قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

سابعًا: اشتراط الإسلام والذكورة في الخليفة أو الإمام أو الحاكم

اختلف الفقهاء في حكم اشتراط الإسلام والذكورة في الخليفة أو الإمام أو الحاكم على المسلمين، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: وهو إجماع الفقهاء قديمًا، وأكثر الفقهاء المعاصرين، أنه يشترط الإسلام والذكورة لصحة تولية الخليفة أو الإمام أو الحاكم على المسلمين؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء : ١٤١]. قال ابن حزم: والإمامة أعظم السبل. ولأن المسلم يراعى مصلحة المسلمين. ولعموم ما أخرجه البخاري عن أبي بكرة أنه لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى «بوران»، قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». وما أخرجه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي عن أبي بكرة أن النبي ﷺ قال: «هلكت الرجال حين أطاعت النساء».

المذهب الثاني: وهو قول بعض الفقهاء المعاصرين، أنه يجوز تولية غير المسلم والمرأة الحكم في بلاد المسلمين إذا ارتضوا بأحدهما، وهو اختيار الدكتور محمد سليم العوا، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، كما أنه آخر القولين للدكتور يوسف القرضاوي، وإليه يميل الدكتور محمد عمارة عضو مجمع البحوث الإسلامية. وقريب منه اختيار المرحوم الشيخ محمد الغزالي الذي أجاز للمرأة المسلمة تولي الحكم في الدولة المعاصرة، وهو آخر أقواله الثلاثة وأثبته في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» الصادر عن دار الشروق سنة 1989م. **وحجتهم:** (1) أن الدولة المعاصرة لا تجعل من وظيفة رئيسها إمامة المسلمين في الصلاة، وأن الله تعالى جعل مقصود الحكم

هو إقامة العدل كما قال سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء : ٥٨]، وهذا يملكه كل إنسان بفطرته وأصالة معدنه فقد أخرج ابن هشام في سيرته عن ابن إسحاق أنه لما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء، وما هو فيه من العافية بمكانه من الله تعالى ومن عمه أبي طالب، وهو لا يقدر على أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكًا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجًا مما أنتم فيه». فخرج عند ذلك المسلمون إلى أرض الحبشة وكانت أول هجرة في الإسلام في رجب سنة خمس من النبوة. وهذا ما جعل ابن القيم المتوفى 751 هـ يقول في «الطرق الحكمية»: إذا ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله ودينه. (2) عموم قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة : ٧١]، مع ما أخرجه الترمذي وأحمد بسند فيه مقال عن أم سلمة أن النبي ﷺ قال: «إن النساء شقائق الرجال». كما حكى الله قصة ملكة سبأ من غير نكير فكان دليلاً على مشروعية رئاستها. قال تعالى عن الهدهد: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل : ٢٢، ٢٣].

المبحث الثالث
تقسيم الديار إلى إسلامية وغيرها

قد يبدو التعارض بين تقسيم الديار إلى إسلامية وإلى غيرها في الفقه الإسلامي وبين وظيفة الدولة المعاصرة في رعاية شعبها بالمساواة دون تغليب مصلحة أحد على أحد إلا بقواعد عامة مجردة دون أن تسمي نفسها باسم ديني، أو تتعامل مع غيرها بالصفة الدينية. ولكن بالتحقيق الفقهي لحقوق المقيمين وواجباتهم في الديار الإسلامية وغيرها يسقط هذا التعارض؛ حيث سيتضح أن تقسيم الديار إلى إسلامية وغيرها كان قراءة للواقع الذي اقتضته الأوضاع المناسبة من نصب العداء أو المبادرة بالسلم، وليست قسمة دينية تعبدية. ولذلك وجدنا الحنفية والشافعية لا يشترطون لصفة الديار بالإسلامية أن يكون حاكمها مسلمًا، بل يمكن أن يكون الحاكم غير مسلم والدار إسلامية بأمانها أو بممارسة المسلم لأحكام إسلامه فيها. بل زاد الشافعية أنه يحرم على المسلم الهجرة من دار الحرب إن كان قادرًا على إظهار دينه دون فتنة؛ لأن هجرته في هذه الحال إضعاف للإسلام وإخفاء له. كما ذهب المالكية والشافعية إلى أن صفة دار الحرب لا تحول دون إنفاذ الحدود والقصاص. وذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن لحوق أحد الزوجين بدار الحرب لا يحول دون صفة الزوجية، وأن لحوق أحد المسلمين بدار الحرب لا يسوغ له ممارسة الربا، وغير ذلك من أحكام تقرب بين أهل الديار المختلفة.

أما أقسام الدار في الفقه الإسلامي فلا تخرج عن أربعة، وهي: (1) دار إسلام، وهي التي يتمكن فيها المسلم من إقامة دينه وشعائره دون اضطهاد، سواء كان الحاكم مسلمًا أو غير مسلم. وهو مذهب الحنفية والشافعية. وذهب المالكية والحنابلة والظاهرية إلى أن الدار لا تكون إسلامية إلا بحكم المسلمين وإظهار شعائر الإسلام. وزاد الشافعية

أن الدار تكون إسلامية إذا سبق لها الحصول على تلك الصفة حتى ولو استولى عليها غير المسلمين وأخرجوا المسلمين ومنعوا شعائر الإسلام فيها؛ لأن الثابت لا يزول. (2) دار حرب، ويعبر عنها بدار الكفر، وهي التي ناصبت المسلمين العداء والحرب وهم غير مسلمين حتى لو كان حاكمهم مسلماً عند الجمهور. وذهب الشافعية إلى أن حاكمهم لو كان مسلماً فهي دار إسلام، ويكون القتال بغياً. (3) دار بغي، وهي الحركة الانفصالية عن الدار الإسلامية. (4) دار عهد أو صلح، وهي التي يقيم فيها غير المسلمين المعاهدين بسلام مع المسلمين، وهو قول الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية. ويرى الحنفية أنها دار إسلامية ولو لم يقم فيها مسلم واحد؛ لأن العهد يقتضي تمكين الأمان للناس وهذا حكم الإسلام. ويرى الشافعية أن دار العهد إن أقام بها مسلم فهي دار إسلامية لأمانة وإلا فهي دار عهد.

وهل تنقسم الدار الإسلامية إلى دور؟ الجمهور يمنع ذلك ويوجب قتل الزعيم (الخليفة) الأخير. والمالكية وبعض الشافعية يجيزون تعدد الديار الإسلامية وحكامها بحسب الحاجة ومصالح الناس.

وهل تتحول الدار الإسلامية إلى غيرها؟ الجمهور يقولون نعم، العبرة بأحكام الإسلام من الأمان في إقامة الشعائر. والشافعية يقولون إن الثابت لا يزول، فإذا وصفت الدولة بالإسلامية فإنها تظل هكذا إلى يوم الدين حتى ولو خرج المسلمون منها وظهرت فيها أحكام الظلم والكفر.

وهل يجب إعلان شعائر الدين في الديار الإسلامية؟ أجمع الفقهاء على وجوب إعلان شعائر الدين في الديار الإسلامية في الجملة، فإن امتنعت قرية أو أهل محله وجب على الحاكم مقاتلتهم حتى لا تهدم شعائر الإسلام. ولكن هذا الوجوب فقهي لا دليل عليه إلا الرأي، بل يخالف طبيعة العبادة التي تحتاج لصحتها إلى نية واختيار، ولهذا وجب الرجوع إلى أحكام الردة والزندقة. أما الإلزام الموافق للنصوص الشرعية وطبيعة الأحكام فهو ما يتعلق بالمعاملات وحقوق الآدميين بحسب عقودهم وعهودهم.

وهل تجب الهجرة من دار الحرب؟ ذهب المالكية إلى ذلك لاستنقاذ النفس. وذهب الحنفية إلى استحبابه لتجنب الفتنة. وذهب الشافعية والحنابلة إلى تفاوت ذلك بحسب الأمان في إقامة الدين من عدمه.

وهل تعد صفة دار الحرب مانعة من إقامة الحدود والقصاص؟ المالكية والشافعية لا يرون ذلك إلا عند خشية الفتنة. والحنابلة يمنعون إقامة الحد أو القصاص إلا في دار الإسلام، سواء كانت الجريمة بالداخل أو بالخارج. أما الحنفية فيرون صفة دار الحرب شبهة تسقط الحدود والقصاص إذا وقعت الجناية بها. أما لو وقعت الجناية بدار الإسلام ثم هرب إلى دار الحرب فإنه يتربص به حتى يعود فيقاد.

وإذا اختلف الزوجان فأقام أحدهما بدار الحرب فإن هذا يثبت حق طلب الفرقة للزوج المقيم بدار الإسلام عند الحنفية خلافًا للجمهور.

وهل تعد صفة دار الحرب مانعة من إثم التعامل بالربا؟ ذهب أبو حنيفة ومحمد إلى ذلك، وخالف الجمهور، فقالوا: إن الربا محرم على المسلم داخل ديار المسلمين وخارجها.

وكل هذا الثراء الفقهي يخفف أو يسقط شبهة التعارض بين أحكام الدار الإسلامية في الفقه الإسلامي وبين نظام الدولة المعاصرة. ونوجز فيما يلي أهم المسائل المتعلقة بالديار الإسلامية وغيرها لبيان الوجه الإنساني في الأحكام الشرعية بما يحول دون التعارض الموهوم بين تلك الأحكام وبين الدولة المعاصرة.

أولاً: أقسام الديار في الفقه الإسلامي

اختلف الفقهاء في تقسيم الديار، فمنهم من جعلها ثنائية: إسلام وكفر، ومنهم من جعلها ثلاثية: إسلام وعهد وكفر، ومنهم من جعلها رباعية: فأضاف دار البغي. وسنسير على هذه القسمة الرباعية لتفصيلها دون الإجمال الذي صار عليه المختصرون.

(1) أما دار الإسلام فهي كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة والحكم فيها للمسلمين، كما نص على ذلك جمهور الفقهاء من المالكية والحنابلة والظاهرية. وذهب الحنفية إلى أن دار الإسلام تكون بظهور أحكام الإسلام فيها سواء كان الحكم للمسلمين أو لم يكن؛ لأن العبرة بالأمان الذي جاء الإسلام بتعميمه. وهذا هو السبب

في تقسيمهم الدار إلى إسلام وكفر؛ لأن دار العهد في نظرهم إسلامية إذا كان من شروط العهد إجراء أحكام الإسلام من الأمان للمسلمين فيها.

وذهب الشافعية إلى أن الدار تكون إسلامية بأحد أربعة أشياء هي: (1) ظهور أحكام الإسلام فيها وإن كان الحكم لغير المسلمين. (2) سكنى المسلمين فيها بنسبة غالبة وإن كان حاكمهم غير مسلم. (3) إدارة المسلمين لها، وإن أقام بها غيرهم. (4) سبق سكنى المسلمين فيها حتى لو أجلاهم غير المسلمين، فتظل تحمل اسم دار الإسلام.

(2) وأما دار الكفر فهي كل بقعة تكون أحكام الكفر فيها ظاهرة، وليس لأهلها عهد مع المسلمين؛ حتى لو كان حاكمهم مسلماً. ويسميها البعض بدار الحرب، كما عرفها الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة.

وذهب الشافعية إلى أن دار الكفر تكون بظهور أحكام الكفر فيها، وليس لأهلها عهد مع المسلمين، ولم يكن للمسلمين عليها حق الإدارة.

(3) وأما دار البغي فهي جزء من دار الإسلام تفرد به جماعة من المسلمين خرجوا على طاعة الإمام بحجة تأولوها، وأقاموا عليهم حاكماً منهم وصار لهم جيش ومنعة، مثل الحركات الانفصالية في هذا العصر.

ويرى جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة: أن البغي وصف ذم، لما فيه من العصيان والخروج والانقسام. وذهب الشافعية إلى أن البغي ليس اسم ذم؛ لأن البغاة خالفوا بتأويل جائز في اعتقادهم، وهذا نوع اجتهاد. وأما ما ورد في ذمهم ووصفهم بالعصيان أو الفسق عند من يرى ذلك فهو محمول على من لا أهلية فيه للاجتهاد، أو من لا تأويل له أصلاً.

(4) وأما دار العهد فهي كل بلد يقيم فيها غير المسلمين ويديرونها في حكم الأصل، وأقاموا مع المسلمين عهداً بالسلام، وتسمى دار المواعدة أو دار الصلح أو دار المعاهدة عند الجمهور. أما الحنفية فقد أطلقوا عليها دار إسلام؛ لأمان المسلمين فيها.

ثانيًا: انقسام دار الإسلام

اختلف الفقهاء في حكم انقسام دار الإسلام إلى دور إسلامية على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن دار الإسلام واحدة، ولا يجوز تقسيمها إلى دور. وهو مذهب الجمهور قال به الحنفية والمعتمد عند الشافعية وهو مذهب الحنابلة والظاهرية. **وحجتهم**: عموم قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون: ٥٢]، وعموم قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وأخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما».

المذهب الثاني: يرى أنه يمكن تقسيم دار الإسلام إلى دور بحيث يكون لكل دار خليفة أو إمام أو حاكم مستقل إذا كان لذلك حاجة مثل تباعد البلاد أو تعذر الاستنابة. وهو مذهب المالكية وقول عند الشافعية. **وحجتهم**: أن تنصيب الحاكم من أجل حفظ المصالح وإقامتها، فتكون المصلحة هي المرعية في قسمة الدار أو عدم قسمتها.

ثالثًا: تحول بعض دور الإسلام

أجمع الفقهاء على أن بعض دور الإسلام يمكن أن تتحول إلى دار بغي، وتسري عليها أحكامه في عموم قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴾ [الحجرات: ٩، ١٠].

واختلف الفقهاء في تحول بعض دور الإسلام إلى دار كفر أو دار غير إسلامية، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن بعض دور الإسلام يمكن أن تتحول إلى دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها واستيلاء الكفار عليها. وهو مذهب الجمهور قال به الحنفية والمالكية

و الحنابلة. وحجتهم: أن الدار تضاف إلى الظاهر من الأحكام فيها، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر.

المذهب الثاني: يرى أن بعض دور الإسلام لا يمكن أن تصير دار كفر بحال، وإن استولى عليها غير المسلمين وأجلوا المسلمين عنها وأظهروا فيها أحكامهم. وهو مذهب الشافعية. **وحجتهم**: أن صفة الإسلام للدار لا تزول؛ لثبوتها قبل، وما ثبت لا يزول. وأيضًا لوجوب الجهاد حتى التحرير، فقد أخرج الديلمي وأبو يعلى بإسناد ضعيف عن أنس أن النبي ﷺ قال: «الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال». وأخرج البخاري عن عروة البارقي أن النبي ﷺ قال: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة الأجر والمغنم». وأخرج الدارقطني بإسناد حسن عن عائذ بن عمرو المزني، أن النبي ﷺ قال: «الإسلام يعلو ولا يعلى».

رابعًا: إقامة شعائر الدين في الدور الإسلامية

أجمع الفقهاء على أنه يجب على أهل الديار الإسلامية وقراها من المسلمين إقامة شعائر الإسلام وإظهارها فيها كالجمعة والجماعة وصلاة العيدين والأذان والأضاحي، وغير ذلك من الشعائر. وإذا اتفق أهل محلة أو قرية أو بلد على ترك شعيرة من شعائر الإسلام الظاهرة فقد ذهب عامة الفقهاء إلى وجوب أن يقاتلهم الحاكم حتى لا تهدم شعائر الإسلام.

قلت: وهذا الاتفاق على ترك شعيرة يعني التواطؤ على ذلك وليس مجرد التوافق، وهو يدخل في حكم الردة أو الزندقة وما فيهما من تفصيل وخلاف فقهي يجب الرجوع إليه؛ لأن مقاتلتهم لإقامة شعائر الإسلام مبني على حمل الناس على الطاعة والعبادة، وهو يخالف طبيعة القرب والعبادات التي لا تصح إلا بنية واختيار. أما المعاملات التي ترتب حقوقًا للآدميين فهي التي تكون محلاً لحمل الناس على الوفاء بها؛ لعموم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

خامسًا: هل يشترط لصفة دار الإسلام أن يكون الحكم فيها للمسلمين

اختلف الفقهاء لتحقق صفة دار الإسلام أن يكون الحكم فيها للمسلمين،على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أنه يشترط لصفة دار الإسلام أن تكون في ظل حكم المسلمين مع ظهور أحكام الإسلام فيها. فإن لم يكن الحكم فيها للمسلمين مع أمان المسلمين فيها فهي دار عهد. وهذا مذهب الجمهور من المالكية والحنابلة والظاهرية.

المذهب الثاني: يرى أنه لا يشترط لصفة دار الإسلام أن يكون الحكم فيها للمسلمين، وإنما الشرط هو ظهور أحكام الإسلام وجريانها في الدار، بمعنى أن المسلم يأمن على نفسه إذا أقام شعائر دينه فيها. وهو مذهب الحنفية والشافعية. وزاد الشافعية أن الدار تكون إسلامية أيضًا بغلبة سكانها من المسلمين، أو سبق سكنى المسلمين فيها وإن أجلاهم الكفار أو صاروا حكامًا فيها. وحجة الحنفية: أن الإسلام أمان، فإذا تحقق في دار كانت إسلامية. وحجة الشافعية: أن الإسلام بشعائره فإن ظهرت في دار كانت إسلامية، ولم يعد محو تلك الصفة منها وإن غلب عليها غير المسلمين؛ لأن الثابت لا يزول. ولما أخرجه الدارقطني بإسناد حسن عن عائذ بن عمرو المزني أن النبي ﷺ قال: «الإسلام يعلو ولا يعلى».

سادسًا: الهجرة من دار الحرب

أجمع الفقهاء في الجملة على أن الهجرة لا تجب على المسلم من دار العهد؛ لأمانه فيها على إسلامه، ولذلك أسماها الحنفيون دار إسلام. أما دار الحرب فقد اختلف الفقهاء في حكم هجرة المسلم منها على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: يرى أنه يجب على المسلم الهجرة من درا الحرب إلى دار الإسلام، فإن بقي كان عاصيًا، وهو مذهب المالكية. **وحجتهم:** (1) عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧]. (2) ما أخرجه أبو داود والترمذي بإسناد صحيح عن جرير بن عبد الله البجلي، أن النبي ﷺ قال: «أنا

بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين». قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: «لا تراءى نارهما». (3) ما أخرجه النسائي وابن حبان وصححه عن عبد الله بن السعدي أن النبي ﷺ قال: «لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو». وأخرج أحمد وأبو داود بإسناد صحيح عن معاوية أن النبي ﷺ قال: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها».

المذهب الثاني: يرى أنه يستحب للمسلم أن يهاجر من دار الحرب إلى دار الإسلام، ولا يجب عليه ذلك في حكم الأصل. وهو مذهب الحنفية والخطابي من الحنابلة. وحجتهم: (1) أن الهجرة بعد الفتح قد نسخت؛ لما أخرجه الشيخان عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية». (2) أن الهجرة من دار الحرب تخلص المسلم من مخالطة الحربيين، وتحفظه من الفتنة، وتقوي شوكة المسلمين، ولهذا كانت مستحبة.

المذهب الثالث: يرى أن الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام تختلف باختلاف حال المسلم من قدرته على إظهار دينه أولاً، فإن كان قادرًا على إظهار دينه بدون ضرر أو فتنة فالهجرة في حقه مستحبة؛ لئلا يكثر سواد الكفار وليتخلص من مخالطتهم. أما إن كان عاجزًا عن إظهار دينه أو يخشى الفتنة فالهجرة في حقه واجبه لإظهار دينه والمحافظة عليه. وهو مذهب الشافعية والحنابلة في الجملة. وذهب الشافعية في الأصح إلى أنه إن كان قادرًا على إظهار دينه في دار الحرب حرم عليه الهجرة منها؛ لأن كل محل قدر أهله على الامتناع من الكفار صار دار إسلام، واعتزاله منها يقوي شوكة الكفار.

سابعًا: إقامة الحد والقصاص على المسلم في دار الحرب

لا خلاف بين الفقهاء على أن المسلم إذا ارتكب ما يستوجب الحد أو القصاص في دار الإسلام أنه يقام عليه. ولكنهم اختلفوا في إقامتها بدار الإسلام إذا كان ارتكابها في دار الحرب، كما اختلفوا في إقامتها بدار الحرب سواء وقع منه ما يوجب الحد أو القصاص في دار الإسلام أو في دار الحرب. وبمعنى آخر هل تكون دار الكفر أو الحرب مانعة شرعًا من صحة تنفيذ الحد أو القصاص؟ ثلاثة مذاهب للفقهاء.

المذهب الأول: يرى أن صفة دار الحرب لا تحول دون إنفاذ الحد أو القصاص على صاحبهما إلا عند خشية الفتنة، فللإمام أن يأمر بإنفاذهما في دار الحرب ولو كان ارتكاب ما يستوجبهما في دار الإسلام. وهو مذهب المالكية والشافعية. **وحجتهم**: أن إقامة الحدود والقصاص فرض كالصلاة والصوم والزكاة، ولا تسقط دار الحرب عنه شيئًا من ذلك، وإذا أداها فيها صحت.

المذهب الثاني: يرى أن صفة دار الحرب تحول دون إنفاذ الحد أو القصاص على صاحبهما، بل يتربص بهما إلى عودته إلى دار الإسلام، سواء كانت الجريمة في دار الإسلام أو في دار الحرب. وهو مذهب الحنابلة. **وحجتهم**: (1) ما أخرجه أبو داود والترمذي بإسناد صحيح عن بسر بن أرطاة، أن النبي ﷺ قال: «لا تقطع الأيدي في الغزو». وفي رواية لأبي داود صححها الألباني عن جنادة بن أبي أمية قال: كنا مع بسر بن أرطاة في البحر، فأتي بسارق يقال له مِصْدر، قد سرق بُخْتيّة - ناقة طويلة العنق ذات السنامين - فقال: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقطع الأيدي في السفر»، ولولا ذلك لقطعته. (2) ما أخرجه ابن أبي شيبة وسعيد بن منصور، أن عمر بن الخطاب كتب إلى الناس: لا يجلدن أمير جيش أو سرية رجلاً من المسلمين حدًا وهو غازٍ حتى يقطع الدرب قافلاً لئلا يلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار.

المذهب الثالث: يرى أن صفة دار الحرب تحول دون إثبات وقوع الحد أو القصاص؛ لكونها شبهة. فمن ارتكب ما يوجب الحد أو القصاص في دار الحرب لا يقام عليه الحد وإنما يعزر، فإن ارتكب ما يوجب القصاص لا يقاد وإنما يضمن الدية. أما إن ارتكب ما يوجب الحد أو القصاص في دار الإسلام ثم خرج إلى دار الحرب فإنه يتربص به حتى يعود فيحد ويقاد. وهو مذهب الحنفية. وحجتهم: (1) ما أخرجه البيهقي والشافعي في «الأم» عن زيد بن ثابت قال: «لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو»، وحكاه بعض الحنفية مرفوعًا إلا أن الزيلعي قال في «نصب الراية»: غريب يعني أنه لا أصل له. (2) ما أخرجه أبو داود والترمذي بإسناد صحيح أن النبي ﷺ قال: «لا تقطع الأيدي في الغزو»، وفي رواية: «في السفر». (3) أن الإمام لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب؛ لعدم الولاية. ولا يقام عليه بعد الرجوع إلى دار الإسلام؛ لأن الفعل لم يقع موجبًا أصلاً.

ثامنًا: الفرقة بين الزوجين إذا لحق أحدهما بدار الحرب

اختلف الفقهاء في حكم الفرقة بين الزوجين بسبب اختلاف الدار، كما لو أسلم زوج الكتابية وهاجر إلى دار الإسلام وبقيت هي في دار الحرب. أو هاجر أحد الزوجين المسلمين في دار الإسلام إلى دار الحرب، وذلك على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن اختلاف الدار لا يثبت حق الفرقة بين الزوجين. وهو مذهب الجمهور قال به المالكية والشافعية والحنابلة. وحجتهم: (1) ما أخرجه أحمد والحاكم وصححه، كما أخرجه أبو داود والترمذي عن ابن عباس، قال: رد النبي ﷺ ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول، ولم يحدث نكاحًا. وكانت قد أسلمت قبله بسنتين، وقيل بست سنين، وهاجرت وبقي هو في مكة. (2) ما رواه ابن شبرمة قال: كان الناس على عهد رسول الله ﷺ يسلم الرجل قبل المرأة، والمرأة قبله، فأيهما أسلم قبل انقضاء العدة فهي امرأته، وإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما. قالوا: ولم يذكر في الأثر دار حرب ولا دار إسلام، فسبب الفرقة إذن هي اختلاف الدين، فكون أحد الزوجين في دار الحرب لا يوجب فرقة.

المذهب الثاني: يرى إن اختلاف الدار توجب الفرقة بين الزوجين، فإن خرج أحد الزوجين إلى دار الإسلام وترك الآخر في دار الحرب وقعت الفرقة بينهما. وهو مذهب الحنفية. وحجتهم: أنه باختلاف الدارين يخرج الملك من أن يكون منتفعًا به؛ لعدم التمكن من الانتفاع عادة، فلم يكن في بقائه فائدة. قالوا: ولأن أهل الحرب كالموتى - أي بالنسبة إلى دار الإسلام - فلا يشرع النكاح بين الحي والميت.

تاسعًا: الربا في دار الحرب

أجمع الفقهاء على أنه يحرم على المسلم ممارسة الربا في دار الإسلام، واختلفوا في حكم ممارسته في دار الحرب، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أنه يحرم على المسلم المعاملة بالربا في دار الحرب كحرمته في دار الإسلام، سواء بين المسلمين وبين أهل الحرب، أو بين مسلمَيْن لم يهاجرا من دار الحرب. وهو مذهب الجمهور، قال به أبو يوسف من الحنفية، وهو مذهب المالكية

والشافعية والحنابلة والظاهرية. وحجتهم: أن النصوص في تحريم الربا عامة، ولم تفرق بين دار ودار، ولا بين مسلم وغيره. قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَـٰفًا مُّضَـٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠]. وما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات». وذكر منها: «وأكل الربا». وأخرج مسلم عن جابر بن عبد الله، قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه، وقال: «هم سواء».

المذهب الثاني: يرى أنه يجوز للمسلم ممارسة الربا في دار الحرب بينه وبين أهل الحرب، أو بين مسلمَيْن لم يهاجرا من دار الحرب. وهو قول أبي حنيفة ومحمد. وحجتهم: (1) ما ذكره فقهاء الحنفية في كتبهم أن النبي ﷺ قال: «لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب». قال ابن حجر في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية»، والزيلعي في «نصب الراية": لم أجده، لكن ذكره الشافعي ومن طريقه البيهقي قال: قال أبو يوسف: وإنما قال أبو حنيفة هذا لأن بعض المشيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله ﷺ، قال: «لا ربا بين أهل الحرب». أظنه قال: «وأهل الإسلام». قال الشافعي: وهذا ليس بثابت، ولا حجة فيه. (2) ما أورده الزمخشري في «الكشاف»، أن أبا بكر - رضي الله عنه - خاطر قريشًا قبل الهجرة حين أنزل الله قوله سبحانه: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم: ١، ٢]، وقالت قريش: أترون أن الروم تغلب؟ قال: نعم. فقالوا: هل لك أن تخاطرنا في ذلك؟ فأخبر النبي ﷺ فقال عليه الصلاة والسلام: «اذهب إليهم فزد في الخطر وزد في الأجل»، ففعل، وغلبت الروم فارسًا، فأخذ أبو بكر حظره، فأقره النبي ﷺ، وهو القمار بعينه. قالوا: وكانت مكة في ذلك الوقت دار حرب، فدل ذلك على أن للمسلم أخذ مال الحربي في دار الحرب ما لم يكن غدرًا.

المبحث الرابع
القصاص والديات

قد يبدو التعارض بين أحكام القصاص والديات الوارد بها نصوص شرعية صريحة في تقديرها وإنفاذها وبين مقومات الدولة المعاصرة التي تجعل السيادة للشعب، وأنه الذي يمارس هذه السيادة ويحميها، ويتخذ في سبيل ذلك من القوانين ما يراه مناسبًا لتنظيم شئون حياته، والتي قد يكون منها ما يمس أحكام القصاص والديات في الفقه الإسلامي. ولكن بالتحقيق الفقهي لضوابط القصاص والديات وأحكامهما يسقط هذا التعارض. حيث سيتضح أن القصاص حق إنساني وليس فريضة شرعية في حكم الأصل، كما أن القصاص يستحقه ولي الدم المظلوم ولو لم يكن مسلمًا عند الحنفية. ثم إن صفة العمد لا تعرف شرعًا وإنما تعرف بمعيار إنساني كالآلة القاتلة - عند الجمهور - أو العدوان بغير حق - عند المالكية - فضلاً عن أن القصاص لا يثبت شرعًا وحده بعيدًا عن الدية التي جعلها الله عز وجل سبيلاً للتصالح ودرء القصاص. والقصاص والدية خياران لولي الدم عند الجمهور، وذهب الحنفية والمشهور عند المالكية إلى أن حق ولي الدم يقتصر على طلب القصاص، فإن طلب الدية سقط حقه فيهما معًا، أما إن بادر القاتل بعرض الدية على ولي الدم فله قبولها ويسقط حقه في القصاص. كما اختلف الفقهاء في ثبوت القصاص بقتل الجماعة للواحد، فذهب الجمهور إلى وجوب القصاص من الجماعة؛ للاشتراك. وذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين وابن الزبير وابن عباس وبعضهم إلى سقوط القصاص ووجوب الدية؛ حتى لا يكون القصاص من أنفس لنفس واحدة. وذهب معاذ بن جبل وبعض السلف إلى وجوب القصاص

من واحد ويؤخذ من الباقين حصصهم من الدية. واختلف الفقهاء في ثبوت القصاص إذا كان القتل تحت تأثير الإكراه، حيث ذهب الجمهور إلى استحقاق القصاص على كل من المكرِه (الآمر) والمكرَه (المباشر). وذهب أبو حنيفة ومحمد وبعض الشافعية في وجه إلى استحقاق القصاص على المكرِه (الآمر) فقط؛ لأن المباشر كالآلة في يده. وذهب زفر وبعض الحنفية إلى استحقاق القصاص على المكرَه (المباشر) فقط؛ لأن المباشرة تقطع كل سبب. وذهب أبو يوسف وبعض الحنفية إلى سقوط القصاص تمامًا ووجوب الدية؛ لوجود الشبهة المسقطة للقصاص فيهما.

واختلف الفقهاء في ثبوت القصاص للمرأة على الرجل، فذهب أكثر أهل العلم إلى ثبوت القصاص على الرجل إذا قتل امرأة عمدًا؛ لمساواة النفوس. وذهب الإمام علي إلى أنه لو وقع القصاص على الرجل بسبب قتله المرأة استحق أولياؤه نصف الدية. وذهب الحسن البصري إلى سقوط القصاص وثبوت الدية إذا قتل الرجل المرأة. وكل هذه الأحكام الفقهية تظهر الجانب الإنساني في القصاص الشرعي، ويخفف من دعوى التعارض بين أحكامه وبين الدولة الحديثة. كما سيتضح أن الدية حق إنساني وليس واجبًا شرعيًا، ويستوي فيه المسلم وغيره عند الحنفية وكثير من أهل السلف خلافًا للجمهور. كما تستوي فيه المرأة مع الرجل عند الأصم المتوفى 201 هـ وابن عليه المتوفى 193 هـ ومن وافقهما من كبار الفقهاء المعاصرين مثل الشيخ محمد رشيد رضا، المتوفى 1935م، والشيخ محمود شلتوت المتوفى 1963م، والشيخ محمد أبو زهرة المتوفى 1974م، والشيخ محمد الغزالي المتوفى 1996م، والدكتور يوسف القرضاوي، أطال الله بقاءه. وخالف في ذلك الجمهور، وقالوا: إن دية المرأة على النصف من دية الرجل. ثم إن الدية تجب أصلاً على العاقلة في جناية الخطأ بالإجماع وفي جناية شبه العمد عند الجمهور خلافًا لبعض السلف الذين قالوا تجب في مال القاتل. هذا بالإضافة إلى اختلاف الفقهاء في أصول الدية من الإبل أو الذهب أو الفضة أو البقر أو الغنم أو الحلل (الثياب الجاهزة من البدل)، حيث قال بكل ذلك أبو يوسف ومحمد والمذهب عند الحنابلة. وذهب الحنفية والمالكية إلى أنها تجب في الإبل والذهب والفضة فقط. وذهب الشافعية إلى أنها تجب في الإبل خاصة. وكل ذلك يسقط دعوى التعارض بين أحكام الديات الشرعية وبين نظام

الدولة الحديثة التي تجعل السيادة للشعب.

ونوجز فيما يلي أهم أحكام القصاص والديات في الفقه الإسلامي بما يحقق مقصود سعة الأفق وإسقاط التعارض الموهوم.

أولاً: أهم أحكام القصاص

نوجز الحديث هنا عن تكييف القصاص بين الواجب الشرعي والحق الإنساني، وبيان استحقاقه لولي الدم المظلوم ولو لم يكن مسلمًا، والجناية التي يثبت بها القصاص، وكيفية وجوبه، وبيان الاختلاف في ثبوت القصاص بقتل الجماعة للواحد، والاختلاف في ثبوت القصاص إذا كان بصفة الإكراه، أو إذا كان المقتول أنثى والقاتل رجلاً، وذلك في العناصر التالية.

(1) تكييف القصاص بين الواجب الشرعي والحق الإنساني

القصاص هو العقوبة الوحيدة التي لم يختلف عليها الفقهاء. ويرى بعضهم - خلافًا للجمهور - أن الحكم بالقتل وهو المعروف بحكم الإعدام لا يجوز شرعًا إلا في صورة القصاص، وقد أشار إلى هؤلاء الفخر الرازي في تفسيره، واستندوا إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ [الإسراء: ٣٣]، ووجه الدلالة: أن الحق المستثنى جاء تفسيره بأنه من قتل مظلومًا؛ لأنه الذي جعل الله لوليه سلطانًا في استيفاء القصاص. ولعل هذا القول يبرز معنى القصاص وأنه ذات طبيعة إنسانية فطرية، وسائر الجرائم يمكن أن تقبل أي جزاء آخر سوى القتل. وإذا ثبت استحقاق القصاص بالإجماع فهل يكون ذلك واجبًا شرعيًا أو حقًا إنسانيًا؟

يرى بعض الفقهاء أن القصاص يكون واجبًا شرعيًا في صورة خاصة، بحيث يجب إنفاذه دون عفو - وهو المعروف بحق المجتمع - مثل: (1) ما ذكره الحنفية من وجوب القصاص في حق من سبق له ارتكاب جناية العمد وحصل على عفو ولي الدم؛ لأن المعاودة للجناية مع العفو تقوي شوكة الجاني وتخيف أولياء الدم إن طالبوا بحقهم في القصاص، وقد قال تعالى في آية القصاص: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

[البقرة : ١٧٨]. أي فمن عاد إلى القتل بعد عفو أولياء الدم في الجناية الأولى فله عذاب أليم بالقتل دون عفو. (2) ما ذكره المالكية من وجوب القصاص في حق القاتل غيلة، أي خداعًا، حتى ولو عفا ولي الدم؛ لقبح الغيلة وشبهها بالحرابة (قطع الطريق).

أما في غير تلك الصور الاستثنائية فقد أجمع الفقهاء على أن القصاص ليس واجبًا شرعيًا وإنما هو حق إنساني يجوز للمجني عليه أو وليه العفو عنه، والعفو أفضل ثم الصلح. واستدلوا على ذلك: (1) عموم قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [البقرة :١٧٨]. (2) عموم قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥ ﴾ [المائدة : ٤٥]. (3) ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يودي وإما أن يقاد». (4) ما أخرجه الشيخان عن أنس بن مالك، أن عمته الربيع بنت النضر كسرت ثنية جارية، فعرضوا عليها الأرش فأبوا، وطلبوا العفو فأبوا. فأتوا النبي ﷺ فأمر بالقصاص. فجاء أخوها أنس بن النضر، فقال: يا رسول الله، أتكسر ثنية الربيع؟ والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها. فقال - ﷺ: «كتاب الله القصاص». قال: فعفا القوم. ثم قال - صلى الله عليه وسلم: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره».

(2) استحقاق القصاص لولي الدم المظلوم ولو لم يكن مسلمًا

اختلف الفقهاء في استحقاق ولي الدم القصاص إذا لم يكن مسلمًا - ولم يكن حربيًا - وكان القاتل مسلمًا، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى عدم استحقاق القصاص من المسلم إذا كان المقتول غير مسلم. وهو مذهب الجمهور، قال به المالكية والشافعية والحنابلة وروي عن عمر وعثمان وعلي وغيرهم من السلف. **وحجتهم**: ما أخرجه البخاري عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي - رضي الله عنه - هل عندكم شيء من الوحي غير القرآن؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ

النسمة إلا فهم يعطيه الله تعالى رجلا في القرآن وما في هذه الصحيفة. قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: «العقل وفكاك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر». وأخرج أحمد وأبو داود والنسائي والحاكم وصححه من وجه آخر عن علي - رضي الله عنه - وقال فيه: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم، ولا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده».

المذهب الثاني: يرى استحقاق القصاص لكل من قتل مظلومًا ولو لم يكن مسلمًا وكان القاتل مسلمًا. وهو مذهب الحنفية وروي عن النخعي والشعبي. **وحجتهم**: (1) العمومات الواردة في القصاص ومنها قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. (2) ما رواه البيهقي والدارقطني بسند ضعيف عن عبد الرحمن بن البيلماني، أن النبي ﷺ قتل مسلمًا بمعاهد، وقال: «أنا أكرم من وفى بذمته». (3) أن حديث البخاري المانع من قتل المسلم بالكافر، وما في معناه، محمول على الكافر الحربي؛ لأن المعاهد معصوم الدم فاستحق القصاص كالمسلم.

(3) الجناية التي يثبت بها القصاص

أجمع الفقهاء على أن القصاص يثبت في جناية العمد على النفس أو ما دونها، ولكنهم اختلفوا في التعرف على صفة العمد في الجناية، باعتبارها صفة غيبية مع ترتب الحكم عليها، مما ألزم بالاحتكام إلى صفة ظاهرة تكون أمارة عليها. وقد اختلف الفقهاء في صفة هذه الأمارة الظاهرة على اتجاهين في الجملة.

الاتجاه الأول: يعتمد صفة الآلة المستخدمة في الجناية. وهو قول جمهور الفقهاء ذهب إليه الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية، ثم اختلفوا في نوع هذه الآلة بحيث إذا لم تتوفر لم يثبت القصاص وانتقل الحق إلى الدية بضوابطها، وذلك على أقوال كثيرة، أشهرها:

أن تكون الآلة سلاحًا قاطعًا أو طاعنًا معدًا للقتل كالسيف والسكين، أو ما يعمل عملها كالتحريق بالنار أو القطع بالزجاج. وهو قول أبي حنيفة وروي عن سعيد بن

المسيب وطاوس وعطاء. **وحجتهم**: أن القصاص عقوبة متناهية في الشدة فيجب ألا تقرر إلا بشروط متناهية في الشدة. كما أخرج ابن ماجه والدارقطني عن عبد الله بن عمرو، أن النبي ﷺ قال لما فتح مكة: «ألا وإن قتيل الخطأ شبه العمد قتيل السوط والعصا دية مغلظة منها أربعون في بطونها أولادها». يعني مائة من الإبل.

أن تكون الآلة مما يقتل غالبًا ولو لم يكن سلاحًا، كالسوط والعصا. وهو قول أبي يوسف ومحمد من الحنفية، وإليه ذهب الشافعية والحنابلة والظاهرية. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء : ٣٣]، وعموم قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة : ١٧٨]، وذلك دون التفريق بين آلة وآلة. (2) ما أخرجه الشيخان عن أنس أن جارية وجد رأسها قد رض بين حجرين، فسألوها من صنع بك هذا، حتى ذكروا يهوديًا. فأومأت برأسها، فأخذ اليهودي فأقر، فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين. (3) أنه لو لم يعد القتل بالسوط والعصا عمدًا لهلكت النفوس، ولتفلت الجناة.

الاتجاه الثاني: يعتمد صفة الفعل إن كان بحق كالمتمازحين من الأصدقاء لم يكن عمدًا، وإن كان بغير حق كالمعتدي كان عمدًا دون النظر إلى الآلة. فالموت باللطمة من غير حق عمد. والموت من الرمي بالسهم على وجه اللعب ليس عمدًا. وهو قول الإمام مالك في المدونة وعليه جمهور أصحابه. **وحجتهم**: أن الجناية الموجبة للقصاص لا تكون إلا عدوانًا وظلمًا لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء : ٣٣].

(4) كيفية وجوب القصاص

اختلف الفقهاء في كيفية وجوب القصاص في جناية العمد، هل يجب عينًا أم أن الواجب أحد شيئين من غير تعيين: القصاص والدية، ولولي الدم خيار التعيين؟ مذهبان للفقهاء في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن القصاص يجب عينًا، فإن تنازل عنه ولي الدم سقط القصاص والدية معًا. أما إن بادر الجاني بفداء نفسه فلولي الدم قبول المال. وهو مذهب الحنفية

والمشهور عند المالكية وأحد الوجهين عند الشافعية والحنابلة. **وحجتهم**: عموم قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، فلا شيء واجب بالشرع في العمد سواه، وأما قوله تعالى في سياق الآية: [فمن عفى له من أخيه شيء] فالمقصود منه الولي وليس القاتل؛ لأنه معفو عنه لا معفو له.

المذهب الثاني: يرى أن القصاص يجب بالتخيير مع الدية، وحق الخيار لولي الدم، وهو القول الثاني عند المالكية وإليه ذهب جمهور الشافعية والحنابلة، وبه قال داود وأبو ثور. **وحجتهم**: (1) قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[البقرة: ١٧٨]، قالوا: فمن عفي له من أخيه شيء، أي القاتل ترك له الولي دمه ورضى منه بالدية. فاتباع بالمعروف، أي فعلى صاحب الدم اتباع بالمعروف في المطالبة بالدية، وعلى القاتل أداء إليه بإحسان، أي من غير مماطلة. (2) ما أخرجه الدارقطني وأبو داود بإسناد صحيح عن أبي شريح الكعبي، أن النبي ﷺ قال: «أما إنكم يا معشر خزاعة قتلتم هذا القتيل، وإني عاقله. فمن قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فأهله بين خيرتين أن يأخذوا العقل أو يقتلوا»، وأخرج الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يودي وإما أن يقاد».

(5) الاختلاف في ثبوت القصاص بقتل الجماعة للواحد

اختلف الفقهاء في ثبوت القصاص في حال قيام الجماعة بقتل الواحد؛ لعدم التكافؤ في العدد، وذلك على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: يرى وجوب القصاص من الجماعة إذا قتلوا واحدًا. وهو مذهب جمهور الفقهاء ذهب إليه الحنفية والمالكية والشافعية والمشهور عند الحنابلة، وروي عن عمر وعلي وابن عباس وغيرهم من السلف. **وحجتهم**: (1) ما أخرجه البخاري عن ابن عمر، أن غلامًا قتل غيلة، فقال عمر: لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم. وأخرجه مالك عن سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلاً، وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعًا. قالوا: وكان ذلك بمحضر من الصحابة

ولم ينكر أحدهم، فكان إجماعًا. (2) أن القصاص لو سقط بالاشتراك لأدى إلى التسارع إلى القتل وانفلات الأمن.

المذهب الثاني: يرى وجوب الدية على الجماعة دون القصاص منها. وهو رواية عن الإمام أحمد، وبه قال ابن الزبير في رواية، والزهري وابن سيرين وربيعة وداود وابن المنذر، وحكاه ابن أبي موسى عن ابن عباس. **وحجتهم**: (1) ظاهر قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة : ١٧٨]، حيث دلت الآية على مقصود المماثلة في الأوصاف، فباعتبار العدد أولى. (2) قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة : ٤٥]، قالوا: فإذا تم القصاص من الجماعة بالواحد كان أنفسًا بنفس، وهو يخالف ظاهر الآية.

المذهب الثالث: يرى وجوب القصاص من واحد فقط ويؤخذ من الباقين حصصهم من الدية. وبه قال معاذ بن جبل ورواية عن ابن الزبير، وروي عن ابن سيرين والزهري. وحجتهم: إنفاذ القصاص نفسًا بنفس، وعدم انفلات الباقين بتحميلهم الدية مخصومًا منها حصة من وقع عليه القصاص. فلو كان الجناة عشرة، ووقع القصاص على أحدهم فإن كل واحد من التسعة يغرم تسعة أعشار الدية.

(6) الاختلاف في ثبوت القصاص إذا كان بصفة الإكراه

اختلف الفقهاء في حكم ثبوت القصاص إذا وقعت الجناية بصفة الإكراه، وذلك على أربعة مذاهب.

المذهب الأول: يرى وجوب القصاص من المكرِه (الآمر) والمكرَه (المباشر) جميعًا. وهو مذهب الجمهور، قال به المالكية وهو الأصح عند الشافعية وإليه ذهب الحنابلة. **وحجتهم**: أن كليهما جان أحدهما بالتسبب والآخر بالمباشرة.

المذهب الثاني: يرى وجوب القصاص على المكرِه (الآمر) دون المباشر. وهو قول أبي حنيفة ومحمد من أصحابه، والوجه الثاني للشافعية. **وحجهم**: أن المباشر كالآلة في يد الآمر، فكان الآمر هو الجاني.

المذهب الثالث: يرى وجوب القصاص على المباشر دون المكرِه (الآمر). وهو قول زفر من الحنفية وبعض مشايخهم. **وحجتهم**: أن الحكم بالظاهر، والمباشر في الجناية هو الظاهر في إنفاذها فكان هو الجاني. ولأن المباشرة تقطع كل سبب.

المذهب الرابع: يرى عدم وجوب القصاص على أي من المكرِه (الآمر) والمكرَه (المباشر)، وإنما تجب الدية. وهو قول أبي يوسف من الحنفية وبعض مشايخهم. **وحجتهم**: أن كلاً منهما له شبهة تسقط القصاص. أما المباشر فلأنه واقع تحت تأثير الإكراه. وأما الآمر فلأنه لم يباشر الجناية.

(7) الاختلاف في ثبوت القصاص إذا كان القاتل رجلاً والمقتول امرأة

اختلف الفقهاء في حكم ثبوت القصاص إذا كان القاتل رجلاً والمقتول امرأة، على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: يرى ثبوت القصاص على الرجل إذا قتل امرأة عمدًا. وهو مذهب أكثر أهل العلم، وذهب إليه الفقهاء في المذاهب المشهورة، حتى حكى ابن المنذر وغيره الإجماع فيه. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [المائدة : ٤٥]، وعموم ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يودي وإما أن يقاد». (2) ما أخرجه الشيخان واللفظ لمسلم عن أبي هريرة، أن جارية وجد رأسها قد رض بين حجرين، فسألوها من صنع بك هذا؟ فلان. فلان. حتى ذكروا يهوديًا فأومأت برأسها، فأخذ اليهودي فأقر، فأمر رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين. (3) أن تقييد الأنثى في قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [البقرة : ١٧٨]، ورد لمنع العدوان الجاهلي كما كان بين حيين من العرب اقتتلوا في الجاهلية قبل الإسلام بقليل فكان بينهم قتل وجراحات حتى قتلوا العبيد والنساء، فلم يأخذ بعضهم من بعض حتى أسلموا فكان أحد الحيين يتطاول على الآخر في العدة والأموال، فحلفوا ألا يرضوا حتى يقتل بالعبد منا الحر منهم والمرأة منا الرجل منهم، فنزلت الآية. وروي عن أبي مالك أنها منسوخة بقوله: «النفس بالنفس»، كما أورد ذلك ابن كثير في تفسيره.

المذهب الثاني: يرى أن القصاص من الرجل إذا قتل المرأة عامدًا يوجب على أولياء المرأة نصف الدية. وهو مروي عن علي بن أبي طالب، وبه قال عثمان البتي. **وحجتهم**: أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، كما ذهب إليه جمهور الفقهاء؛ لما أخرجه البيهقي عن علي بن أبي طالب، أنه قال: «عقل المرأة على النصف من عقل الرجل في النفس وفيما دونها»، فإذا وقع القصاص على الرجل استحق أولياؤه نصف الدية.

المذهب الثالث: يرى أن القصاص لا يثبت شرعًا على الرجل إذا قتل امرأة عمدًا. وهو قول الحسن البصري، كما حكاه الباجي في «المنتقى»، والخطابي في «معالم السنن»، ونقله ابن رشد في «بداية المجتهد»، وقال: هو شاذ ولكن دليله قوي. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة : ١٧٨]. (2) أن الأمر بعموم القصاص في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة : ٤٥] وارد في غير شريعتنا، وشرع من قبلنا ليس حجة في الإسلام عند جمهور الشافعية وبعض الحنفية والمالكية ورواية للإمام أحمد وقول ابن حزم الظاهري. خلافًا لمشهور الحنفية والمالكية وبعض الشافعية والرواية الثانية للحنابلة.

ثانيًا: أهم أحكام الدية

نوجز الحديث هنا عن تكييف الدية بين الواجب الشرعي والحق الإنساني، واستحقاقها لغير المسلم، وللأنثى، وتحميل العاقلة بها في جناية الخطأ وبيان أصول الدية، وذلك في العناصر التالية.

(1) تكييف الدية بين الواجب الشرعي وبين الحق الإنساني

أجمع الفقهاء على أن الدية حق إنساني وليس واجبًا شرعيًا عباديًا؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء : ٩٢]. وأخرج أحمد عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «ما نقصت صدقة من مال، ولا عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله عزًا». وأخرجه مسلم عنه بلفظ: «ما نقصت صدقة من مال، وما زاد الله عبدًا بعفو إلا عزًا، وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله». وأخرج

الطبراني عن أم سلمة، أن النبي ﷺ قال: «ما نقص مال من صدقة، ولا عفا رجل عن مظلمة إلا زاده الله بها عزًا، فاعفوا يعزكم الله. ولا فتح رجل على نفسه باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر».

(2) **استحقاق الدية لغير المسلم**

أجمع الفقهاء على أن الدية حق للمسلم وغيره في الجملة؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

ولكن الفقهاء اختلفوا في قدر دية غير المسلم على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: يرى أن دية غير المسلم على النصف من دية المسلم في الجملة. وهو مذهب الجمهور، قال به المالكية والحنابلة، وبه قال عمر بن عبد العزيز وعروة وعمرو بن شعيب. **وحجتهم**: ما أخرجه أبو داود بإسناد حسن، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي ﷺ قال: «دية المعاهد نصف دية الحر»، وأخرجه الطبراني في الأوسط بسند فيه مقال، عن ابن عمر بلفظ: «إن دية المعاهد نصف دية المسلم». وأخرجه الترمذي وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ: «دية عقل الكافر نصف دية عقل المؤمن».

المذهب الثاني: يرى أن دية غير المسلم ثلث دية المسلم إن كان كتابيًا وإلا فثلثا عشر دية المسلم. وهو مذهب الشافعية. **وحجتهم**: ما أخرجه الدارقطني وابن أبي شيبة، عن سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب جعل دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف، ودية المجوسي ثمانمائة درهم. قالوا: وهذا التقدير لا يكون عن هوى وإنما عن توقيف؛ لحسن الظن به. وقد ثبت أن دية المسلم – بمعيار الفضة – اثنا عشر ألف درهم، فيكون غير المسلم كما ذكرنا.

المذهب الثالث: يرى أن دية غير المسلم تساوي دية المسلم. وهو الصحيح عند الحنفية، وبه قال إبراهيم النخعي والشعبي، وروي عن عمر وعثمان وابن مسعود ومعاوية. **وحجتهم:** (1) أن الله تعالى ذكر دية غير المسلم على الكمال فقال سبحانه: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢]. (2) ما أورده ابن هشام في سيرته عن ابن اسحاق، أن عمرو بن أمية الضمري قتل مستأمنين، فقضى رسول الله ﷺ فيهما بدية حرين مسلمين». وأخرجه الترمذي عن ابن عباس. وقال: حديث غريب.

(3) استحقاق الدية للأنثى

أجمع الفقهاء على أن الدية حق للذكر والأنثى، ولكنهم اختلفوا في مقدار دية الأنثى على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن دية الأنثى على النصف من دية الذكر في الجناية على النفس. وهو مذهب جماهير العلماء في المذاهب الأربعة وغيرها، حتى حكى ابن المنذر وابن عبد البر الإجماع عليه. **وحجتهم:** ما أخرجه البيهقي وضعفه عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ قال: «دية المرأة على النصف من دية الرجل». وروي العمل بهذا عن عمر وعلي وابن مسعود. قال الجمهور أصحاب هذا المذهب: وإن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فيهما، فكذلك تكون على النصف في الدية.

وأما في دية الأطراف والجروح: فقد اختلفوا في مقدارها على قولين.

القول الأول: أنها على النصف من دية أطراف الرجل. وهو مذهب الحنفية والشافعية. **وحجتهم:** ما أخرجه البيهقي عن علي بن أبي طالب قال: «عقل المرأة على النصف من عقل الرجل في النفس وفيما دونها».

القول الثاني: أن المرأة تساوي الرجل في دية الأطراف إلى ثلث دية الرجل، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى عقلها وهو النصف من الرجل. فإذا قطع لها ثلاث أصابع فلها ثلاثون من الإبل كالرجل، وإذا قطع لها أربع أصابع فإنها تأخذ نصف ما يأخذه الرجل، أي تأخذ عشرين من الإبل. وهو مذهب المالكية والحنابلة، وروي عن عمر وابن عمر

وزيد بن ثابت، وبه قال سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز. وحجتهم: ما أخرجه النسائي بسند ضعيف، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي ﷺ قال: «عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديتها». قالوا: وهذا نص يقوم على ما سواه من مأثور.

وذهب الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا في كتابه «العقل والفقه في فهم الحديث النبوي - دار القلم بدمشق 2002م» إلى أن هذا الحديث يعني: أن دية المرأة مثل دية الرجل - في جناية الأطراف - إلى الثلث، فإن زادت عن الثلث حكمنا بالثلث وما زاد عليه فلها نصف ما للرجل. كما لو استحقت دية أربعة أصابع من يدها، فلها ثلاثون من الإبل عن ثلاثة أصابع، ولها خمس من الإبل عن الأصبع الرابع وليس عشرة حتى تأخذ نصف ما للرجل في الزيادة عن ثلث ديته.

المذهب الثاني: يرى أن دية الأنثى مثل دية الرجل بالسواء. وهو قول حكاه فخر الدين الرازي في تفسيره عن أبي بكر الأصم المتوفى 201 هـ وابن عليه المتوفى 193 هـ[1] ولم يعقب الرازي عليه وكأنه يرى أن له وجها، واختار هذا المذهب الشيخ محمد رشيد رضا المتوفى 1935م في تفسيره «المنار»، والشيخ محمود شلتوت المتوفى 1963 م في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة» - مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر 1959م، والأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة المتوفى 1974 م في كتابه «الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي - مكتبة الأنجلو المصرية 1957 م»، والشيخ محمد الغزالي المتوفى 1996 م في كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث - الصادر عن دار الشروق بالقاهرة 1989 م»، والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه «مركز المرأة في الحياة الإسلامية - مؤسسة الرسالة 2001م»، وأيضًا في بحثه المقدم للمائدة المستديرة التي عقدها المجلس الأعلى لشئون الأسرة بقطر لمناقشة دية المرأة في 22 ديسمبر 2004م

---

(١) هو إسماعيل بن عليه، نسب إلى أمه. وهو فقيه محدث. قال الذهبي في ميزان الاعتدال: كان حافظًا فقيهًا كبير القدر. وقال المزي في تهذيب الكمال عن شعبه: ابن عليه ريحانة الفقهاء، توفي 193 هـ على الأرجح ودفن ببغداد. وأبو بكر الأصم هو شيخ المعتزلة ت 201 هـ، وله تفسير وكتاب خلق القرآن، والرد على الملحدة، وافتراق الأمة وغير ذلك مما ورد في سير أعلام النبلاء.

بعنوان: «دية المرأة في الشريعة الإسلامية». **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]، فهذه الآية لم تفرق بين الذكر وبين الأنثى في الحكم. (2) عموم ما أخرجه البيهقي والنسائي ومالك من كتاب عمرو بن حزم في الديات، أن النبي ﷺ قال: «في النفس مائة من الإبل». قالوا: والنفس تشمل الذكر والأنثى. (3) عموم ما أخرجه أبو داود والترمذي وذكر فيه مقالاً. وقال الألباني: حديث صحيح، عن عائشة، أن النبي ﷺ سئل عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلامًا؟ قال: «يغتسل». وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولم يجد بللاً؟ قال: «لا غسل عليه». فقالت أم سليم: المرأة ترى ذلك أعليها غسل؟ قال: «نعم إنما النساء شقائق الرجال». (4) أن القصاص حق على قاتل المرأة عند أكثر أهل العلم بل حكى ابن المنذر فيه الإجماع، فأولى أن يكون للمرأة مثل دية الرجل؛ لأن الدية فرع عن القصاص. (5) يقول الدكتور القرضاوي: إن الرأي المشهور الذي أخذ به الجمهور بجعل دية المرأة على النصف من دية الرجل: لا يستند إلى نص من القرآن الكريم، ولا إلى السنة النبوية، ولا من إجماع متيقن، ولا من قياس مسلم، ولا من مصلحة معتبرة. وإن من أخذ بمساواة المرأة للرجل في الدية أخذ بمساواة النفس للنفس، وهذا ما اتجه إليه كثير من علماء عصرنا الذين هم بصر بالنصوص، وبصر بالمقاصد، وبصر بالعصر.(6) وقد تعقب الدكتور يوسف القرضاوي من رد قول ابن عليه والأصم بأنهما مجروحان عند العلماء ولا يعتمد عليهما ولا يعتد بخلافها، وكان هذا من بعض القضاة القطريين القاضي سعيد البديوي المري في الصحف القطرية، حيث قال: إن ابن عليه المذكور ليس هو الأب إسماعيل بن عليه الإمام العلامة الثبت، كما وصفه الحافظ الذهبي، بل هو ابنه إبراهيم الذي جرحوه واتهموه. قال الدكتور يوسف القرضاوي: الحق الذي يقتضيه التأمل والإنصاف أن المقصود في هذا السياق هو الأب وليس الابن؛ لأن ابن عليه حقيقة هو الأب إسماعيل بن عليه نسب إلى أمه كما هو معلوم، فإذا قيل ابن عليه انصرف الذهن إليه. أما الابن فلم يعرف بالفقه وإنما قيل عنه المتكلم. وإذا سلمنا أن صاحب هذا القول هو ابن عليه الابن فهل يخرجه اعتزاله أو ابتداعه عن اعتباره في الإجماع، وكذلك الأصم شيخ المعتزلة. ثم يقول القرضاوي: نقل ابن حجر في الفتح

عن النووي المتوفى 676 هـ أن ابن العربي وغيره حكى عن ابن عليه القول بعدم وقوع طلاق الحائض. قال النووي: يعني إبراهيم بن إسماعيل بن عليه الذي قال فيه الشافعي في حقه: إبراهيم ضال جلس في باب الضوال (موضع كان بجامع مصر) يضل الناس. وقد غلط من ظن أن المنقول عنه المسائل الشاذة أبوه، وحاشاه فإنه من كبار أهل السنة. قال القرضاوي: والذي يظهر لنا أن الإمام النووي هو أول من قال إن ابن عليه المقصود في النقول الفقهية للعلماء هو الابن لا الأب، وهذا خروج عن الأصل والظاهر ومجرد دعوى لا دليل عليها. لأن هذا الابن المذكور لم يكن من الفقهاء المعدودين حتى يتهم العلماء بنقل أقواله وآرائه، بل هو معروف بعلم الكلام، وبقوله بخلق القرآن. والمفهوم لأول وهلة من المنقول عن الفقهاء إذا قيل ابن عليه أنه الإمام الكبير إسماعيل – انظر بحث دية المرأة في المائدة المستديرة التي عقدها المجلس الأعلى لشئون الأسرة في قطر في 22 ديسمبر 2004م.

(4) تحميل العاقلة دية الجناية في الخطأ

أجمع الفقهاء على أن الدية إذا ثبتت في جناية العمد فإنها تكون على الجاني وحده في ماله؛ لأنها جزاء فعل ارتكبه قصدًا، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وأخرج الترمذي وصححه من حديث عمرو بن الأحوص، أن النبي ﷺ قال: «ولا يجن جان إلا على نفسه»، وأخرج البيهقي عن ابن عباس قال: لا تحمل العاقلة عمدًا ولا عبدًا ولا صلحًا ولا اعترافًا.

كما أجمع الفقهاء على أن الدية في الخطأ تجب على العاقلة؛ لما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة قال: اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ فقضى رسول الله ﷺ أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها، وورثها ولدها ومن معهم». قال البهوتي في «كشاف القناع»: ولأن جنايات الخطأ تكثر، ودية الآدمي كثيرة، فإيجابها على الجاني في ماله يجحف به، فاقتضت الحكمة إيجابها على العاقلة على سبيل المواساة للقاتل والإعانة له تخفيفًا.

وهل يدخل القاتل في تحمل دية الخطأ مع العاقلة؟ مذهبان للفقهاء.

المذهب الأول: أن القاتل يدخل في تحمل دية الخطأ مع العاقلة . وهو مذهب الحنفية والمالكية. **وحجتهم**: أن الدية وجبت على العاقلة مواساة للقاتل، وليس أصالة، فوجب أن يشترك القاتل معهم.

المذهب الثاني: أن القاتل لا يدخل في تحمل دية الخطأ مع العاقلة. وهو مذهب الشافعية والحنابلة. **وحجتهم**: أن النبي ﷺ قضى في دية الخطأ على العاقلة، ولم يدخل الجاني فيها.

المقصود بالعاقلة في الدية

اختلف الفقهاء في المقصود بالعاقلة على مذهبين في الجملة، بعد إجماعهم على أنها قاصرة على الرجال البالغين العاقلين.

المذهب الأول: يرى أن العاقلة هم العصبة، وهم الأقرباء من جهة الأب، وتقسم الدية على الأقرب فالأقرب. وهو مذهب الجمهور، قال به المالكية والشافعية والحنابلة. **وحجتهم**: ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة في قصة المرأتين اللتين اقتتلتا من هذيل، فقتلت إحداهما الأخرى بحجر، فقضى رسول الله ﷺ بدية المرأة على عاقلتها وورثها ولدها ومن معهم. وفي رواية: ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله ﷺ بأن ميراثها لبنيها وزوجها، وأن العقل على عصبتها.

المذهب الثاني: أن العاقلة هم أهل الديوان إن كان القاتل منهم، وتؤخذ الدية من عطاياهم في ثلاث سنين. فإن كان الجاني من غير أهل الديوان فعاقلته قبيلته من النسب. وهو مذهب الحنفية. **وحجتهم**: ما أخرجه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق، أن عمر بن الخطاب عندما دون الدواوين جعل الدية على أهل الديوان، وهم الذين يأخذون الأرزاق (عطايا بيت المال) بصفة دورية.

مقدار ما يؤخذ من أفراد العاقلة

اختلف الفقهاء في مقدار ما يؤخذ من كل واحد من العاقلة على ثلاثة أقوال في الجملة.

القول الأول: أنه يرجع في تقدير السهم إلى اجتهاد الحاكم، ويفرض على كل واحد منهم بحسب حالته المالية كالنفقة. وهو مذهب المالكية والحنابلة. **وحجتهم**: عموم قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة : ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج : ٧٨].

القول الثاني: أن سهم الواحد في العاقلة ثلاثة دراهم أو أربعة [الدرهم 2.975 جرامًا من الفضة] ولا يزاد على ذلك. وهو مذهب الحنفية. **وحجتهم**: أن الأخذ من العاقلة على وجه الصلة والتبرع فلا يجوز التغليظ عليهم بالزيادة.

القول الثالث: أن سهم الواحد في العاقلة نصف دينار [الدينار 4.25 جرام من الذهب] إذا كانوا أغنياء، وفي الوسط ربع دينار. وهو مذهب الشافعية. **وحجتهم**: الرفق بالعاقلة، وأن ما دون ربع الدينار تافه.

استحقاق دية شبه العمد

اختلف الفقهاء في الدية المستحقة بجناية شبه العمد هل تكون على العاقلة أو الجاني؟ مذهبان للفقهاء.

المذهب الأول: يرى أن دية شبه العمد تكون على العاقلة مثل جناية الخطأ. وهو قول الجمهور، ذهب إليه عامة الفقهاء في المذاهب المشهورة، حتى المالكية الذين لم يعترفوا بشبه العمد لأنهم ألحقوه بالخطأ. **وحجتهم**: أن شبه العمد ليس عمدًا، فكان الأقرب إلحاقه بالخطأ.

المذهب الثاني: يرى أن دية شبه العمد تكون على القاتل في ماله مثل جناية العمد. وهو قول ابن سيرين والزهري وابن شبرمة وقتادة وأبو ثور. **وحجتهم**: أن شبه العمد ليس خطأ، فألحق بالعمد المحض.

(5) أصول الدية

أجمع الفقهاء على أن الإبل أصل في الدية، فتقبل إذا أديت منها. واختلف الفقهاء بعد ذلك في أصول الدية على ثلاثة مذاهب في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن أصول الدية ثلاثة أجناس. وهو مذهب الحنفية والمالكية. وهذه الثلاثة هي:

1 ـ الإبل (مائة)؛ لحديث النسائي في كتاب أبي بكر بن محمد بن حزم عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتابًا فيه الفرائض والسنن والديات، وبعث به مع عمرو بن حزم، وفيه: «إن في النفس مائة من الإبل».

2 ـ الذهب (ألف دينار = 4250 جرامًا)؛ لما جاء في كتاب الديات لأهل اليمن الذي أخرجه النسائي، وفيه: «وعلى أهل الذهب ألف دينار».

3 ـ الفضة (اثنا عشر ألف درهم =35700 جرام فضة)، لما أخرجه أبو داود – وضعفه الألباني – عن ابن عباس أن رجلاً من بني عدى قتل، فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفًا. [الدرهم = 2.975 جرام من الفضة].

وأخرج مالك والبيهقي، أن عمر بن الخطاب قال: إني لخائف أن يأتي من بعدي من يُهلكِ دية المرء المسلم فلأقولن فيها قولاً: على أهل الإبل مائة بعير، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم.

المذهب الثاني: يرى أن أصول الدية ستة. وهو قول أبي يوسف ومحمد من الحنفية والمذهب عند الحنابلة. وهذه الأصول هي:

1 ـ الإبل (مائة).

2 ـ الذهب (ألف دينار).

3 ـ الفضة (اثنا عشر ألف درهم).

4 ـ البقر (مئتان).

5 ـ الغنم (ألفان).

6 ـ الحلل (مئتان) والحلة: البدلة أو الثياب.

ويدل لذلك: ما أخرجه البيهقي وأبو داود بإسناد حسن عن عمرو بن شعيب عن

أبيه عن جده، أن عمر بن الخطاب قام خطيبًا، فقال: ألا إن الإبل قد غلت. قال: ففرضها عمر على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاء ألفي شاة، وعلى أهل الحلل مائتي حُلة.

المذهب الثالث: يرى أن أصول الدية في الإبل لا غير. وهو مذهب الشافعية وهو ظاهر كلام الخرقي من الحنابلة، وهو قول طاوس وابن المنذر. **وحجتهم:** (1) ما أخرجه أبو داود وابن ماجه والنسائي وصححه ابن حبان عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن النبي ﷺ قال: «ألا إن دية الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها». (2) أن النبي ﷺ فرق بين دية العمد والخطأ، فغلظ بعضها وخفف بعضها، ولا يتحقق هذا في غير الإبل.

المبحث الخامس
الحدود الشرعية

قد يبدو التعارض بين أحكام الحدود الشرعية مثل قطع يد السارق وجلد الزاني أو رجمه وبين مقومات الدولة المعاصرة التي تجعل السيادة للشعب، وأنه الذي يمارس هذه السيادة ويحميها، ويتخذ في سبيل ذلك من القوانين ما يراه مناسبًا لتنظيم شئون حياته، وليس منها تلك الحدود غالبًا.

ولكن بالتحقيق الفقهي لطبيعة الحدود الشرعية وضوابطها يسقط هذا التعارض. حيث سيتضح أن الحدود الشرعية عبادات تكليفية مثل الصلاة والصيام، والفرق بين تلك الحدود وبين هذه العبادات أن هذه الأخيرة من الصلاة والصيام عبادات عينية الامتثال عند توفر شروط التكليف، أما الحدود 126 الشرعية فهي عبادات تخييرية تطهيرية بمعنى أن الشرع خير المكلف فيها بين الستر على نفسه مع إخلاص التوبة ليجعل من نفسه إنسانًا صالحًا وبين أن يجود بنفسه إلى جهة القضاء ليطلب تطهير نفسه من إثم ما ارتكبه بإقامة حد الله عليه. وعلى القضاء العادل ألا يفرح بهؤلاء المستبقين بالإبلاغ عن أنفسهم، بل عليه أن يمكنهم من الرجوع إلى خيار الستر والتوبة بتذكيرهم بحقهم في إبداء شبهة تسقط اعترافهم بالحد، وهذا لا يمنع القضاء حقه في إقامة عقوبة التعزير على هؤلاء؛ لأن التعزير لا يسقط بالشبهة، وهو سبيل أمن المجتمع وانضباطه بمعايير إنسانية مادية ونفسية وليس بمعيار التطهير الروحي الذي هو من خصائص الدين أو العقيدة. وهذا يستوجب على الدولة الحديثة أن تعترف بالحقوق الدينية لشعبها كما في مسائل الأحوال الشخصية من الزواج والطلاق، ومسائل الشعائر الدينية من الصلاة والحج، ومن هذه المسائل أو تلك مسائل الحدود على الوجه المذكور.

كما سيتأكد من التحقيق الفقهي للحدود الشرعية أن طبيعتها العبادية لا مجال للشك فيه، وأن إلحاقها بالعقوبات الجزائية المجردة يسيء للإسلام أو للقضاء لا محالة.

(أ) أما رفع الشك عن الطبيعة العبادية للحدود فمن وجوه منها: (1) أن الواجب الديني على مرتكبها هو الستر على نفسه وطلب التوبة من ربه إلا إذا عجز عن التصالح مع نفسه بتلك التوبة فله أن يجود بنفسه امتثالاً للحد لعله يشعر بالتطهر فيتمكن من استقبال الحياة من جديد. فلو كانت الحدود أجزية أو عقوبات لأوجب الإسلام على مرتكبها الإسراع بالإبلاغ عن نفسه كالمدين الذي يبادر بالإقرار على نفسه كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [البقرة : ٢٨٢]. ولكن لما كان الأولى بمرتكب الحد أن يستتر وأن يتوب علمنا أنها عبادات تطهيرية كالصلاة والصيام. (2) أن الواجب الديني على من شاهد وقوع حد شرعي هو الاختيار بين الستر على المتهمين مع نصحهم وبين رفع دعوى الحسبة كما هو مذهب الحنفية والحنابلة، وهو أيضًا مذهب المالكية والشافعية في الحدود التي ترتب حقًا خالصًا لله تعالى كالزنى. أما الحدود التي ترتب حقًا مستمرًا للعبد كالسرقة والقذف فإنه يجب على الشهود المبادرة بدعوى الحسبة عند المالكية والشافعية. فلو كانت الحدود عقوبات جزائية لوجب الإبلاغ حتمًا في جميع أنواعها. (3) أن الحدود لو تكررت قبل إقامة أجزيتها فإنها تتداخل في الجملة، فلو كانت عقوبات جزائية لما تداخلت. (4) أن الشفاعة في الحدود ممنوعة شرعًا بعد رفعها للحاكم؛ لما في هذه الشفاعة من التدخل في الحرية الشخصية لطالب الحد، وهذا دليل على أنها عبادة وليست عقوبة جزائية. (5) أنه يشترط لإنفاذ الحدود بالإجماع في الجملة أن تكون من بالغ عاقل عالم بتحريم موجبها وأن تكون الشهادة فيها من الذكور وبنصاب معين، وأن يكون إنفاذها بيد النظام الحاكم بعلم المجتمع منعًا من الفوضى. كما يشترط المالكية في الزنى أن يكون من مسلم. وكل تلك الشروط للحدود تؤكد أنها عبادات تطهيرية وليست عقوبات جزائية.

(ب) وأما أن إلحاق الحدود بالعقوبات الجزائية المجردة يسيء للإسلام أو للقضاء قطعًا فمن وجوه، منها: (1) أن الحدود تسقط بالشبهة بالإجماع، وإبداء الشبهة حق المتهم في كل أدوار الحد حتى بعد صدور الحكم وقبل التنفيذ، فلو أعطيناه هذا الحق

لسقطت هيبة القضاء لتلاعب المتهمين، ولو منعناه هذا الحق لظلمنا الإسلام بتعديل أحكامه العبادية. وهذا المعنى يسرى أيضًا في سائر المسقطات للحدود مثل التوبة والرجوع عن الإقرار، وتقادم الشهادة، وتقادم التنفيذ بعد القضاء. (2) أن الحدود المنصوص عليها في الشريعة قليلة ولا تغطي أوجه أمن المجتمع، فلو قيل بأن الحدود الشرعية هي برنامج الإسلام في أمن المجتمع وضبط سلوكه لكان ذلك إساءة للدين لقلة بضاعته في انتقاءاته الحدية. ذلك أن الحدود المتفق عليها أربعة، هي: السرقة والزنى والقذف به والحرابة. والجمهور على إضافة حدي شرب الخمر والردة. وهذه الستة وما ألحق بها كاللواط والسحاق لا تمثل منظومة العقوبة الرادعة للمنحرفين في الأوجه الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة. فحد السرقة لا يجوز تطبيقه - بالإجماع في الجملة - على الغاصب أو المنتهب أو المختلس أو النشال، كما لا يجوز تطبيقه في سرقة المال العام مهما بلغ مقدار المال المسروق. وكل هذه الجرائم قد تكون أبلغ ضررًا من السرقة.

كما أن حد الزنى لا يجوز تطبيقه - بالإجماع في الجملة - على مرتكب الفعل الفاضح دون الزنى، أو على من ارتكب الزنى حقيقة بشهادة ثلاثة رجال أو بشهادة عشرات النساء، أو بشهادة أربعة رجال ولكنهم أو أحدهم لم يشهد برؤية التقاء الختانين بالدخول. وكل هذه الجرائم أو بعضها قد تكون أبلغ ضررًا من الزنى.

كما أن حد القذف بالزنى لا يجوز تطبيقه - بالإجماع في الجملة - على السباب أو النمام أو المغتاب أو الكذاب أو شاهد الزور. وكل هذه الجرائم قد تكون أبلغ ضررًا من القذف.

كما أن حد الحرابة لا يجوز تطبيقه - بالإجماع في الجملة - على من زعم التوبة قبل الإمساك به، أو على الخائن أو الجاسوس أو صانع الفتنة أو المنافق. وكل هذه الجرائم قد تكون أبلغ ضررًا من الحرابة.

وكل هذا يؤكد أنه لا يجوز إلحاق الحدود الشرعية بالعقوبات الجزائية؛ لأنها عبادات توقيفية شرعت للتطهير الذاتي وليس لمنظومة جزائية أو عقابية. أما وضع تلك المنظومة

العقابية الحقيقية فهي مسئولية الناس في مجتمعهم، عليهم أن يعالجوا الجرائم بما فيها السرقة والزنى والقذف والحرابة، وكل ما يخل بأمن المجتمع بتعازير رادعة دون النظر إلى تلك الحدود المقدرة التي جعلها الإسلام خيارًا لمرتكبها. إن المجتمع مسئول عن أمنه بقانونه، ولا يركن إلى الحدود حتى لا يسيء إلى الإسلام أو إلى القضاء.

ونوجز فيما يلي أهم أحكام الحدود عند الفقهاء والتي توضح هذه المعاني المميزة للحدود الشرعية والمبينة لصفتها العبادية التي تحول دون التعارض بينها وبين الدولة الحديثة التي لها أن تؤمن مجتمعها بما تراه من منظومة التجريم والعقاب.

أولاً: المقصود بالحدود الشرعية

لفظ الحدود لم يرد في القرآن الكريم نهائيًا في مناسبة عقوبة محددة لجريمة معينة[1]. إلا أن الشائع في الفقه وعند عامة الناس أن لفظ الحدود إذا أطلق فإن المراد هو تلك العقوبة المقدرة في الشريعة الإسلامية مثل قطع يد السارق، وجلد القاذف والزاني أو رجمه، وقتل قاطع الطريق أو صلبه أو قطع يده ورجله من خلاف، أو نفيه من الأرض.

والعجيب أن هذه الأجزية أو العقوبات وردت في كتاب الله دون أن تسمى حدودًا، وإنما وردت كتكاليف شرعية مثل التكاليف بالصلاة والصيام والحج وغيرها من العبادات حتى يفهم الناس مقصد الشرع من أجزيتها من كونها تطهيرات نفسية وليست عقوبات تعزيرية باستثناء السرقة والحرابة أو قطع الطريق، حيث وصف الله تعالى عقوبتهما بالجزاء؛ لما فيهما من عدوان على الأنفس والأعراض والأموال بالغلبة والغيلة.

---

(١) ورد لفظ الحدود في القرآن الكريم أربع عشرة مرة في أربعة مواطن. الموطن الأول: بيان ما يحل للمسلم في ليلة الصيام من الرفث والطعام والشراب وعدم المباشرة حال الاعتكاف في المساجد (البقرة : 187). الموطن الثاني: بيان أحكام العلاقة الزوجية من طلاق ورجعة وخلع وظهار، تسع مرات، ست منها في الخلع والمراجعة [البقرة : 229 – 230]، ومرة في بيان كفارة الظهار [المجادلة : 4]، ومرتان في حق المطلقة [الطلاق : 1]. الموطن الثالث: بيان حكم المواريث [النساء : 13]. الموطن الرابع: بيان قدر أوامر الله ونواهيه بالجملة ثلاث مرات في ثلاث آيات، هي قوله تعالى: «ومن يعصي الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارًا خالدًا فيها وله عذاب مهين» [النساء : 14]، وقوله تعالى: «الأعراب أشد كفرًا ونفاقًا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم» [التوبة : 97]، وقوله تعالى: «الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين» [التوبة : 112].

ولعل شيوع استعمال لفظ الحدود في تلك العقوبات المقدرة يرجع إلى وصف الرسول ﷺ للسرقة فيما أخرجه الشيخان عن عائشة في قصة المرأة المخزومية التي سرقت واعترفت بفعلها لتطهير نفسها، فجاء أهلها يستشفعون بأسامة بن زيد، الذي قال له النبي ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله. ثم قال: أيها الناس إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها».

من هنا كانت تسمية تلك الأجزية المقررة في الكتاب والسنة بالحدود الشرعية. ولا بأس من هذا الاصطلاح الذي يقتصر عليها، وإنما البأس من التعدي على حدود الله باسم حدود الله. أو بتعبير آخر تشويه حدود الله وتحويلها إلى عقوبات تعزيرية بدلاً من كونها عبادات دينية تطهيرية مزايدة في تطبيق الحدود على غير مراد الله إما جهلاً بالفقه وإما جهالة على الفقه، كما سيتضح من أحكامه التفصيلية.

وقد أجمع الفقهاء على أربعة حدود فقط، وهي الزنى والقذف به والسرقة والحرابة، والتي ورد تقديرها في كتاب الله، واختلفوا فيما عداها كشرب الخمر والردة والزندقة واللواط والسحاق وغيرها، بين كونها حدًا أو تعزيرًا.

ثانيًا: الواجب الديني على من ارتكب الحدود الشرعية

أجمع الفقهاء على أن من ارتكب ما يستوجب الحد الشرعي فهو بالخيار بين أمرين مرتبين، أحدهما وهو الأولى أن يستر على نفسه ويبادر إلى التوبة النصوح؛ ليجعل من نفسه إنسانًا صالحًا. ويشترط لصحة هذه التوبة أن يرد المظالم إلى أهلها، وأن يصحح ما يمكن تصحيحه مما أصاب، كالزواج من المزني بها في حال عدم وجود المانع الشرعي، كما نص على ذلك الحنفية. والثاني: أن يجود بنفسه إلى جهة القضاء ليطلب تطهير نفسه من إثم ما ارتكبه بإقامة حد الله عليه، وهذا لا يمنع من وجوب رد المظالم وتصحيح ما أصاب كلما أمكن. وعلى القضاء العادل ألا يفرح بهؤلاء المستبقين بالإبلاغ عن أنفسهم، بل عليه أن يمكنهم من الرجوع إلى خيار الستر والتوبة. ويدل لذلك ما يلي.

(1) الستر على النفس بالتوبة

يدل على استحباب ستر مرتكب الحد على نفسه طلبًا للتوبة وتصحيح ما أساء فيه: الكتاب والسنة.

أما دليل الكتاب فمنه أن الله تعالى قال عقب جزاء قطع يد السارق: ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة : ٣٩]. كما قال تعالى عقب جزاء قاطع الطريق وهو المحارب بالقتل وغيره: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [المائدة : ٣٤]. وقال بعد الأمر بجلد الزاني وجلد القاذف: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [النور : ٥].

وأما دليل السنة فمنه ما أخرجه مالك عن زيد بن أسلم - مرسلاً - أن النبي ﷺ قال: «أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله. من أصاب من هذه القاذورات شيئًا فليستتر بستر الله، فإنه من يبدي لنا صفحته نقم عليه كتاب الله». وأخرجه الحاكم عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله تعالى عنها، فمن ألم بها فليستتر بستر الله تعالى، وليتب إلى الله تعالى، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله عز وجل».

(2) الإجادة بالنفس طلبًا للتطهير

يدل على جواز الجود بالنفس طلبًا للتطهير من الحد مع حكمة القضاء في رده ليتمكن من إبداء الشبهة فيسقط اعترافه ويعود إلى خيار الستر والتوبة: ما كان من أمر ماعز بن مالك الذي أصاب الزنى في جارية لهزال بن ذئاب، وكان هزال يأويه يتيمًا، فاستشاره، فقال له هزال: انطلق إلى رسول الله ﷺ فأخبره، فأتاه فكان ما كان. وقد عاب الرسول ﷺ على هزال تلك النصيحة، وقال له فيما أخرجه مالك بلاغًا، وأبو داود موصولاً من حديث هزال بسند فيه مقال: «يا هزال لو سترته بردائك لكان خيرًا لك».

ومع ذلك فإن الرسول ﷺ قد تولى إدارة الاعتراف بتذكير المعترف بحقه الشرعي الأول في الستر على نفسه واختيار التوبة النصوح، ففتح بابًا جديدًا

للمتهم بعد اعترافه أن يبطل اعترافه بإبداء شبهة ليرجع إلى الاختيار المفضل شرعًا، وهو الستر على النفس وتمكينها من التوبة وإصلاح ما يمكن إصلاحه. فأخرج البخاري أن النبي ﷺ قال لماعز: «لعلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت». وفي رواية للدارقطني: «ويحك، ارجع فاستغفر الله وتب إليه». قال: فرجع ثم عاد، فقال له مثل ذلك حتى إذا كانت الرابعة قال له: «أبك جنون»؟ فأخبر أنه ليس بمجنون. فقال: «أشرب خمرًا"؟ فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر. وفي رواية لأبي داود والترمذي: أن ماعزًا لما رجم، فوجد مس الحجارة جزع، فخرج يشتد، فلاحقه بعض الناس فقتلوه، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه».

ثالثًا: الواجب الديني على من شاهد وقوع ما يستوجب الحد

أجمع الفقهاء على أن الشهود في موجبات الحد إذا لم يكتمل نصابهم عددًا وجنسًا - كما سيأتي بيانه قريبًا في شروط الحد - أنه لا يجوز لهم رفع دعوى الحسبة، وأن الواجب في حقهم هو إنكار المنكر بدرجاته فيما أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري، أن النبي ﷺ قال: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

أما إذا اكتمل نصاب الشهود عددًا وجنسًا، فقد اختلف الفقهاء فيما يجب عليهم تجاه من أصابوا حدًا من حدود الله، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن الشهود مخيرون شرعًا بين الستر على المتهمين مع نصحهم على التوبة وبين رفع دعوى الحسبة تجاههم، والستر أولى. وهو مذهب الحنفية والحنابلة. وحجتهم: أن كلاً من شهادة الحسبة والستر مندوب إليه شرعًا، فكان الاختيار للمكلف بحسب ما يوجهه قلبه. أما دليل الحسبة فمنه عموم قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ﴾ [الطلاق: ٢]. وأما دليل الستر فمنه ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من ستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة». وأما الدليل على أن الأولى هو الستر: ما أخرجه مالك بلاغًا، وأبو داود موصولاً من حديث هزال بسند فيه مقال، أن النبي ﷺ قال في قصة ماعز: «يا هزال لو سترته بردائك كان

خيرًا لك». وما أخرجه أبو داود بإسناد حسن عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم».

المذهب الثاني: يرى التفصيل بحسب استدامة التحريم بعد موجب الحد وعدمه - حسب تعبير المالكية - أو بتعبير الشافعية: بحسب تعلق حق العبد من عدمه. فإن كان موجب الحد يرتب تحريماً مستدامًا لتعلق حق العبد به كالسرقة والقذف فإنه يجب على الشهود المبادرة لدعوى الحسبة. أما إن كان موجب الحد ينتهي تحريمه بانتهاء فعله لكونه حقًا محضًا لله تعالى كالزنى وشرب الخمر فإن الشهود مخيرون بين الستر مع النصح وبين رفع دعوى الحسبة. والستر أولى في غير المجاهر بالفسق. وهو مذهب المالكية والشافعية. **وحجتهم**: أن حقوق العباد مبناها المشاحة؛ لافتقارهم. أما حقوق الله فمبناها المسامحة لغناه سبحانه. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر : ١٥]. قلت: وتخيير الشهود بين الستر وبين رفع دعوى الحسبة دليل على أن الحدود عبادات وليست عقوبات مجردة.

رابعًا: تداخل الحدود وتعددها

اتفق الفقهاء على أن إصابة ما يوجب الحد من الزنى أو القذف به أو السرقة، إذا وقع من شخص واحد ثم تكرر قبل إقامة الحد عليه كمن عاود الزنى، أو عاود القذف، أو عاود السرقة ثم ثبت الحد في آخر مرة. وكذلك إذا تكرر منه شرب الخمر قبل إقامة الحد عليه أنه يجزؤه حد واحد؛ لأن الحد حق لله، وحق الله مبناه المسامحة، ومقصوده يتحقق بالخواتيم؛ لما أخرج أحمد والطبراني بإسناد صحيح عن عمرو بن العاص، أن النبي ﷺ قال: «الإسلام يجب ما قبله».

وقد رتب الفقهاء على إجماعهم بتداخل الحدود على الوجه المذكور قاعدة فقهية مؤداها: «أنه إذا اجتمع أمران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما، دخل أحدهما في الآخر غالبًا».

أما إن أقيم الحد على من ارتكب موجبه، ثم أصاب فعلاً في المجني عليه الأول، أو غيره، بما يوجب الحد مرة أخرى فإن الحد يقام عليه من جديد، ولا عبرة بالتداخل

بالإجماع في الجملة[1]؛ لما أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة أن الرسول ﷺ سئل عن الأمة تزني قبل أن تحصن؟ فقال: «إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها». ولأن تداخل الحدود إنما يكون مع اجتماعها، وهذا الحد الثاني وجب بعد سقوط الأول باستيفائه.

واتفق الفقهاء أيضًا على عدم التداخل بين موجبات الحدود المختلفة في الجنس والقدر الواجب فيها، فمن زنى وسرق وشرب الخمر أقيمت عليه ثلاثة حدود؛ لاختلافها في الجنس والقدر.

أما إذا اتحدت الحدود المختلفة في القدر الواجب واختلفت في الجنس كالقذف وشرب الخمر مثلاً فقد اختلف الفقهاء في حكم تداخلها على مذهبين.

المذهب الأول: يرى أن الحدود لا تتداخل، وأن الواجب إقامة حدين للقذف والشرب؛ لاختلاف أجناسها. وهو مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة.

المذهب الثاني: يرى أن الحدود تتداخل، وأن الواجب هو إقامة حد واحد لكل من القذف وشرب الخمر. وهو مذهب المالكية. وحجتهم: أن القدر واحد فيهما، فحد القذف ثمانون، وحد الشرب ثمانون، فإذا أقيم عليه أحدهما سقط عنه الآخر.

وذكر المالكية من أمثلة هذا التداخل أيضًا: لو سرق وقطع يمين آخر، فإنه يكتفى فيه بحد واحد؛ لأن الواجب في السرقة قطع اليمين، والواجب في الجناية على اليد اليمنى القصاص، فإذا أقيم عليه أحدهما سقط عنه الآخر.

واختلف الفقهاء فيما لو كان ضمن موجبات الحدود المختلفة جزاء القتل، فهل يكتفى به، أم تقام عليه جميع الجزاءات؟ مذهبان للفقهاء

---

(١) هذا في الزنى والسرقة والحرابة بالإجماع. أما في القذف، كما لو قذفه فحد ثم أعاد قذفه، فينظر إن قذفه بذلك الزنى الذي حد من أجله لم يعد عليه الحد، وعزر للإيذاء، فإن أبا بكرة لما حد بقذف المغيرة أعاد قذفه فلم يروا عليه حدًا ثانيًا، كما أخرجه الأثرم والبيهقي. فأما إن حد له فقذفه بزنى ثان فينظر: إن قذفه بعد طول الفصل وجب حد ثان لأنه لا يسقط حرمة المقذوف بالنسبة للقاذف أبدًا بحيث يمكن من قذفه بكل حال. وإن قذفه عقيب حده ففيه قولان عند كل من الحنفية والحنابلة. الأول: يحد أيضًا لأنه قذف لم يظهر كذبه فيه بحد، فيلزم فيه حد، ولأن سائر أسباب الحد إذا تكررت بعد أن حد للأول ثبت للثاني حكمه كالزنى والسرقة. الثاني: لا يحد؛ لأنه قد حد له مرة فلم يحد له بالقذف عقبه كما لو قذفه بالزنى الأول.

المذهب الأول: يرى أنه يكتفى بجزاء القتل. وهو مذهب الجمهور، قال به الحنفية والمالكية والحنابلة. **وحجتهم**: ما روى عن ابن مسعود أنه قال: ما كانت حدود فيها قتل إلا أحاط القتل بذلك كله.

واستثنى المالكية حد القذف فأوجبوا استيفاءه قبل القتل؛ لظهور حق العبد فيه.

المذهب الثاني: يرى أن الجزاءات المختلفة لا تتداخل حتى ولو كان منها جزاء القتل، وعليه فيقدم الأخف ثم الأخف. فمن سرق وقذف وشرب الخمر وزنى وهو محصن أقيمت عليه الحدود الواجبة بتقديم الأخف حتى الرجم. وهو مذهب الشافعية. وحجتهم: أنها أجزية وجبت بأسباب مختلفة فلا تتداخل. قلت: وتداخل الحدود دليل على أنها عبادات تطهيرية وليست عقوبات تجريدية.

خامسًا: الشفاعة في الحدود وتعارضها مع الحق الإنساني

(1) اختلف الفقهاء في حكم الشفاعة في الحدود عند المحتسب بها وقبل رفعها للحاكم، وذلك على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى جواز الشفاعة في الحدود قبل رفعها للحاكم، حتى يطلق المحتسبون سراح المتهم طمعًا في توبته وصلاح حاله. وهو مذهب الجمهور قال به الحنفية والشافعية والحنابلة. **وحجتهم**: أن فعل ما يوجب الحد ليس مثبتًا له في ذاته فجازت الشفاعة فيه. أما بعد رفعه للحاكم فإن الشفاعة تخل بهيبة القضاء.

المذهب الثاني: يرى كراهة أو تحريم الشفاعة في الحدود عند المحتسب بها قبل رفعها للحاكم خاصة إن عرف المتهم بالشر والفساد. وهو مذهب المالكية. **وحجتهم**: أن الشفاعة تخل بحق المحتسب فيما يراه من المصلحة، خاصة وأن إقامة الحد فيه ردع وزجر للآخرين.

(2) أما بعد رفع أمر الحدود إلى الحاكم فقد أجمع الفقهاء على تحريم الشفاعة فيها؛ لما أخرجه الشيخان من حديث عائشة، أن النبي ﷺ أنكر على أسامة بن زيد حين شفع في المخزومية التي سرقت، وقال: «أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قال: «أيها الناس إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم

الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها».
وأخرج الطبراني والدارقطني بسند ضعيف عن الزبير بن العوام، أنه لقي سارقًا فشفع فيه. فقيل له: حتى نبلغه الإمام. فقال: «إذا بلغ الإمام فلعن الله الشافع والمشفع»، كما قال رسول الله ﷺ. وأخرج النسائي بإسناد حسن عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب». وأخرج الحاكم وصححه عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال لصفوان لما تصدق بردائه على سارقه: «فهل قبل أن تأتيني به».

(3) المتأمل في معنى النهي عن الشفاعة في الحدود بعد رفعها للحاكم يراه راجعًا إلى تدخل صاحب الشفاعة في إرادة من أصاب الحد، باختياره طلبًا للتطهير. وحتى لو اقتيد به إلى الحاكم بشهادة الشهود فإنه صاحب حق في درء الحق عن نفسه ولو بشبهة يبديها، فإذا لم يستخدم هذا الحق بإبداء شبهة تسقط الحد فورًا فإنه يكون طالبًا للتطهير، ولا يجوز لأحد حتى ولو كان حاكمًا أن يحول بين الإنسان وبين تطهره وتوبته.

سادسًا: شروط وجوب الحد

أجمع الفقهاء على وجوب اشتراط شروط معينة لإقامة الحد، بعضها محل اتفاق وبعضها محل اختلاف، وسنكتفي بذكر بعض الشروط التي تؤكد طبيعة الحدود العبادية وأنها تزكية للنفس بعد العجز عن التوبة، وليست عقوبات مجردة شأن التعازير.

(1) شرط البلوغ والعقل

أجمع الفقهاء على منع إقامة الحد الشرعي على الصغير غير البالغ وعلى المجنون؛ قياسًا على سقوط التكاليف الشرعية العبادية من الصلاة والصيام ونحوهما عن الصغير والمجنون. وأن الواجب في حقهما عقوبة تعزيرية مناسبة؛ فقد أخرج عبد الرزاق أنه في كتاب لعمر بن عبد العزيز: «عن عمر بن الخطاب أنه لا قود ولا قصاص ولا جراح ولا قتل ولا حد ولا نكال على من لم يبلغ الحلم حتى يعلم ما له في الإسلام وما عليه».

وهذا يظهر طبيعة الحدود العبادية، فليست عقوبات مجردة كالتعازير التي أجمع الفقهاء على جريانها على الصغير والمجنون إن كان لها وجه.

(2) **شرط الإسلام في حد الزنى**

أجمع الفقهاء على إقامة الحدود غير الزنى وغير شرب الخمر على المستوطنين من غير المسلمين في الديار الإسلامية بحسب التزامهم التعاقدي، وبنفس الضوابط الواجب توافرها في المسلم عند إقامة الحد عليه.

أما حد الزنى فيرى الجمهور أنه كسائر الحدود يقام على المسلمين وغيرهم المستوطنين. ويرى المالكية في المشهور أنه لا يجوز إقامته إلا أن يكون من صدر منه الفعل مسلماً. فلا يقام حد الزنى على غير مسلم ولو زنى بمسلمة طائعة، بل يرد إلى أهل ملته ويعاقب على ذلك العقوبة التعزيرية الشديدة، وتحد المسلمة. وإن استكره غير المسلم المسلمة على الزنى اغتصابًا كان من المفسدين في الأرض ويستحق القتل.

قلت: وهذا دليل على أن حد الزنى من العبادات التطهيرية وليس من العقوبات التجريدية؛ إذ لو كان كذلك لوقع الإجماع على إقامته دون شرط الإسلام.

وأما شرب الخمر فقد أجمع الفقهاء على أنه شأن ديني خاص لغير المسلمين، لا دخل للمسلمين فيه إلا أن يكون عدوانًا كالمجاهرة بشربها في غير أماكنهم الخاصة. ويدل على حقهم هذا ما رواه أبو عبيد في كتابه الأموال، أن عمر بن الخطاب كتب إلى عشّاره بالشام: أن ولوهم بيعها وخذوا العشر من أثمانها. قالوا: فلو لم يجز تعاملهم بالخمر لما أمرهم بتوليتهم بيعها.

(3) **شرط العلم بتحريم موجب الحد**

أجمع الفقهاء على عدم إقامة الحد إلا على من علم بتحريم موجبه؛ لما أخرجه عبد الرزاق عن عمر وعثمان أنهما قالا: لا حد إلا على من علمه. ومن ذلك ما أخرجه عن أبي عبيدة بن الجراح أنه كتب إلى عمر، أن رجلاً اعترف بالزنى. فكتب إليه أن يسأله: هل كان يعلم أنه حرام؟ فإن قال: نعم فأقم عليه حد الله. وإن قال: لا فأعلمه أنه حرام، فإن عاد فاحدده. وأخرج عن عثمان أنه قال: «ليس الحد إلا على من علمه».

قلت: وهذا يؤكد على أن الحدود من العبادات التطهيرية وليس من العقوبات التجريدية، إذ لو كانت كذلك لوجب إقامتها على من ارتكبها مطلقًا ولو لم يكن عالمًا بالتحريم، ولكن شرط العلم بالتحريم ينقلها إلى زمرة العبادات.

(4) شرط الذكورة والعدد في الشهود على الحدود

أجمع الفقهاء في الجملة على اشتراط صفة الذكورة في الشهود على الحدود، كما أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقل عدد الشهود في الزنى عن أربعة، وفي غير الزنى عن اثنين.

يدل لذلك: قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور : ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡ﴾ [النساء : ١٥]. وأخرج مسلم عن أبي هريرة أن سعد بن عبادة قال: يا رسول الله، إن وجدت مع امرأتي رجلاً أأمهله حتى آتي بأربعة شهداء؟ قال: «نعم». قال: كلا، والذي بعثك بالحق إن كنت لأعاجله بالسيف قبل ذلك. قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا إلى ما يقول سيدكم، إنه لغيور وأنا أغير منه والله أغير مني».

وفي غير حد الزنى يقول تعالى: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢]، وقوله سبحانه: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [المائدة : ١٠٦]، مع ما رواه مالك عن الزهري، أنه قال: «مضت السنة بأنه لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح والطلاق».

قلت: واشتراط الذكورة والعدد في الشهود على الحدود دليل على أنها عبادات تطهيرية وليست عقوبات تجريدية.

(5) اشتراط أداء الحدود عن طريق النظام الحاكم

أجمع الفقهاء على عدم جواز إقامة الحدود بالجهود الذاتية، بل يجب أن تكون وفق نظام الجماعة؛ لصيانة الأنفس والأموال والأعراض. وليس المقصود بنظام الجماعة شخص الحاكم، وإنما المقصود هو توحيد جهة التنفيذ الواعية والمدركة لمقاصد الحدود الشرعية، ومنع الأفراد أو الجمعيات الأهلية من القيام بها حتى لا تحدث فوضى وتداس

كرامة الإنسان باسم الإسلام. وقد جرى العمل منذ عهد النبي ﷺ إلى يوم الناس هذا على إسناد الحدود الشرعية إلى النظام العام في الدولة.

قلت: واشتراط أداء الحدود عن طريق النظام الحاكم دليل على أنها عبادات تطهيرية لوضعها تحت رقابة المجتمع في نظامه العام نظرًا لمساسها بالجسد الآدمي وكرامته، وليست عقوبات تجريدية؛ إذ لو كانت كذلك لما فرضت بتقديرها وضوابطها، وكان النظام حرًا في وضع ما يشاء دون قيد شرعي.

سابعًا: مسقطات الحدود

أجمع الفقهاء على سقوط الحدود في أوجه معينة، واختلفوا في سقوطها في أوجه أخرى، ونجمل ذلك فيما يلي.

(1) سقوط الحد بالشبهة

الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت. وقد أجمع الفقهاء على أن الحدود جميعًا تدرأ بالشبهات؛ استدلالاً بما أخرجه البيهقي والترمذي، وضعفه ابن حجر، عن عائشة، أن النبي ﷺ قال: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجًا فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»، وأخرج البيهقي وضعفه عن علي، أن النبي ﷺ قال: «ادرءوا الحدود بالشبهات»، وأخرج ابن ماجه بسند ضعيف عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعًا». وهذه الأحاديث وإن كان في سندها ضعف إلا أن كثرة طرقها يقوي بعضها بعضًا، وقد استقر العمل بها حتى صارت قاعدة فقهية. ولا يخرق الإجماع بدرء الحدود بالشبهات ما ذكره ابن حزم في كتابه المحلى بقوله: «وذهب أصحابنا إلى أن الحدود لا يحل أن تدرأ بالشبهة ولا أن تقام بشبهة، وإنما هو الحق لله تعالى ولا مزيد، فإن لم يثبت الحد لم يحل أن يقام بشبهة؛ لقول رسول الله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام» [أخرجه البخاري عن أبي بكرة]، وإذا ثبت الحد لم يحل أن يدرأ بشبهة لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة : ٢٢٩].

قلت: إن الامتناع عن تنفيذ الحدود بالشبهة يقتضي أن يكون الدليل قاطعًا وثابتًا، ولا يمكن أن يكون كذلك بالشبهة، مما يجعل قول ابن حزم قريبًا من قول أكثر أهل العلم بدرء الحدود بالشبهة.

(2) سقوط الحد بالتوبة

أ) أجمع الفقهاء على سقوط حد الحرابة أو قطع الطريق بالتوبة قبل الإمساك به؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤].

ب) واختلف الفقهاء في سقوط حد السرقة بالتوبة بعد الرفع إلى الحاكم، على مذهبين

المذهب الأول: يرى أن التوبة تسقط حد السرقة. وهو مذهب الشافعية في الأصح والحنابلة في رواية. **وحجتهم**: أن الله تعالى بعد أن بين جزاء السارق قال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 39]. قالوا: فهذا يدل على أن التائب لا يقام عليه الحد؛ إذ لو أقيم عليه الحد بعد التوبة لما كان لذكرها فائدة.

المذهب الثاني: يرى أن التوبة لا تسقط حد السرقة. وهو مذهب الجمهور قال به الحنفية والمالكية والصحيح عند الشافعية ورواية للحنابلة. **وحجتهم**: أن الله تعالى وضع جزاء السارق في قوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]، قالوا: وليس في هذا تفريق بين تائب وغيره، وأما التوبة التي جاءت بعد فإنما هي بعد إقامة الحد من أجل الآخرة. قالوا: ولأن النبي ﷺ أقام الحد على عمرو بن سمرة حين أتاه تائبًا يطلب التطهير من سرقته جملاً. فقد أخرج ابن ماجه بسند ضعيف عن ثعلبة الأنصاري أن عمرو بن سمرة بن حبيب بن عبد شمس جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إني سرقت جملاً

لبني فلان فطهرني. فأرسل إليهم النبي ﷺ فقالوا: إنا افتقدنا جملاً لنا، فأمر به النبي ﷺ فقطعت يده.

ج) واتفق الفقهاء على سقوط حد الردة بالتوبة ولو كانت بعد الرفع إلى الحاكم. كما اتفقوا في الجملة على عدم سقوط حدي القذف والزنى وسائر الحدود غير الحرابة والسرقة بالتوبة بعد الرفع إلى الحاكم، واختلفوا في سقوطها بالتوبة قبل الرفع إلى الحاكم على مذهبين.

المذهب الأول: يرى أن بقية الحدود تسقط بالتوبة قبل رفعها للحاكم، وهو مذهب الحنفية، وأحد القولين للشافعية وإحدى الروايتين عند الحنابلة. **وحجتهم**: القياس على حد الحرابة بالإجماع، وعلى حد السرقة عند الشافعية في الأصح ورواية للحنابلة.

المذهب الثاني: يرى أن بقية الحدود لا تسقط بالتوبة بعد رفعها للحاكم، وهو مذهب المالكية والأظهر عند الشافعية والرواية الثانية للحنابلة. **وحجتهم**: أن التوبة لو كانت مسقطة للحد قبل الرفع إلى الحاكم لاتخذ ذلك ذريعة إلى إسقاط الحدود والزواجر.

(3) سقوط الحدود بالرجوع عن الإقرار

إذا أقر صاحب الشأن بإصابته ما يوجد حدًا فقد ذهب أكثر أهل العلم إلى أنه يملك الرجوع عن إقراره، وإذا رجع سقط الحد بهذا الرجوع، ويجب التعزير إن كان له وجه. أما الحد فلأنه حق لله تعالى، فيدرأ بالشبهات. ولأن النبي ﷺ لقن ماعز بن مالك الرجوع عن إقراره، فقد أخرج الدارقطني أن النبي ﷺ قال له: «ويحك ارجع فاستغفر الله وتب إليه»، وفي صحيح البخاري قال له: «لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت»، وغير ذلك من روايات كثيرة تدل على أن الرسول ﷺ استنفذ طرق المراجعة معه، حتى عند تنفيذ الحد عندما وجد مس الحجارة فجزع خرج يشتد فلاحقه بعض الناس فقتلوه، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه»، كما أخرجه أبو داود والترمذي.

واستثنى الفقهاء من سقوط الحدود بالرجوع عن الإقرار حد القذف؛ لأن حق العبد فيه غالب، وحق العبد لا يحتمل السقوط بالرجوع بعد ثبوته كالقصاص.

(4) **سقوط الحدود بتقادم الشهادة عند الحسبة**

إذا تأخر الشهود في رفع دعوى الحسبة، فهل تقبل بعد تقادم الفعل؟ مذهبان للفقهاء في الجملة.

المذهب الأول: يرى اشتراط الفورية أو عدم تقادم الإدلاء بالشهادة في الحدود عن زمن ارتكاب موجبها إلا حد القذف لغلبة حق العبد فيه. وهو مذهب الحنفية ورواية عند الحنابلة حكاها ابن أبي موسى. وحجتهم: أن الشاهد إذا عاين الجريمة فهو مخير بين أداء الشهادة حسبةً لله تعالى كما قال سبحانه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق : ٢]، وبين الستر على أخيه؛ عملاً بما أخرجه مسلم عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «من ستر مسلمًا ستره الله يوم القيامة». فلما لم يشهد على فور المعاينة دل ذلك على اختيار جهة الستر. فإذا شهد بعد ذلك دل على أن الضغينة حملته على ذلك، فلا تقبل شهادته؛ لما ذكره السرخسي في «المبسوط»، ورواه الشافعي في «الأم» بلاغًا، أن عمر بن الخطاب قال: «أيما قوم شهدوا على حد لم يشهدوا عند حضرته فإنما شهدوا عن ضغن ولا شهادة لهم». قالوا: ولم ينقل أنه أنكر عليه أحد فيكون إجماعًا. ولأن التأخير والحالة هذه يورث تهمة، ولا شهادة للمتهم.

المذهب الثاني: يرى عدم اشتراط فورية الإدلاء بالشهادة في الحدود عقب ارتكاب موجبها، بل لو تأخر الشهود زمنًا ثم شهدوا فلا مانع من قبولها. وهو مذهب الجمهور قال به المالكية والشافعية والمشهور عند الحنابلة. وحجتهم: أن التأخير يجوز أن يكون لعذر أو غيبة، والحد لا يسقط بمطلق الاحتمال، فإنه لو سقط بكل احتمال لم يجب حد أصلاً.

(5) **سقوط حد السرقة بالتقادم في التنفيذ بعد القضاء**

إذا صدر حكم الحاكم بإقامة حد السرقة ثم هرب الجاني وطال الزمن فقد اختلف الفقهاء في سقوط الحد بهذا التقادم على مذهبين في الجملة

المذهب الأول: يرى أن تقادم التنفيذ بعد القضاء يسقط حد القطع في السرقة. وهو مذهب الحنفية ما عدا زفر. **وحجتهم**: أن القضاء في باب الحدود إمضاؤها، فما لم تمض فكأنه لم يقض. ولأن التقادم في التنفيذ كالتقادم في الإثبات بالبينة، فإذا حكم

عليه بالقطع بشهود في السرقة، ثم انفلت، فأخذ بعد زمان لم يقطع؛ لأن حد السرقة لا يقام بحجة البينة بعد تقادم العهد، والعارض في الحدود بعد القضاء قبل الاستيفاء كالعارض قبل القضاء.

المذهب الثاني: يرى أن تقادم التنفيذ لا يسقط حد السرقة بالتقادم. وهو مذهب الجمهور قال به زفر من الحنفية، ومذهب المالكية والشافعية والحنابلة. **وحجتهم**: أن الحكم لم يصدر إلا بعد أن ثبتت السرقة، فوجب تنفيذه مهما طال الزمن، ولا ينبغي أن يكون هروب الجاني أو تراخي التنفيذ من أسباب سقوط الحد، وإلا كان ذريعة إلى تعطيل حدود الله.

المبحث السادس
الردة والزندقة

قد يبدو التعارض بين أحكام الردة والزندقة والتي تنزع من صاحبيهما صفته الإسلامية وما يترتب على ذلك من آثار في الفقه الإسلامي، وبين مقومات الدولة المعاصرة التي تجعل السيادة للشعب وما يترتب على ذلك من حق المواطن في التحول عن الدين أو ترك بعض فروعه ما لم يكن التزامًا مجتمعيًا.

لكن بالتحقيق الفقهي لضوابط الردة وتأصيل الزندقة يسقط هذا التعارض من وجه، حيث سيتضح ما يلي:

(1) أن الردة خروج عن الإسلام، فوجه العدوان فيها لا يرجع إلى الناس أصالة وإنما يرجع إلى الدين، فناسب أن يكون تحريمها أخرويًا، بل ذهب بعض السلف منهم عمر بن الخطاب والنخعي والثوري إلى إنكار كون الردة عدوانًا بل إنها حق إنساني مكفول في الدنيا باعتبارها دار عمل. وذهب بعض أهل العلم المعاصرين ومنهم الدكتور يوسف القرضاوي إلى أن الردة ليست عملاً عدوانيًا إلا في حال المجاهرة لإيذاء المسلمين وتعييرهم بدينهم. أما جمهور الفقهاء في المذاهب المشهورة فيرى أن الردة عمل عدواني على الدين وأهله مما يوجب الحكم على صاحبها بالقتل، واستثنى الحنفية المرأة من هذا الحكم للنهي عن قتل النساء الحربيات غير المقاتلات فالمرتدات من باب أولى. ومع أن الجمهور يرى وجوب قتل المرتد إلا أنهم اتفقوا على سقوط تلك العقوبة بالتوبة حتى اللحظة الأخيرة قبل إنفاذ العقوبة. وذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب أو استحباب إمهال المرتد لعله يرجع. ومهما عاد إلى الردة فباب التوبة مفتوح

إلا عند بعض الشافعية والحنابلة والظاهرية الذين منعوا توبة المعاود. كما ذهب أكثر أهل العلم - خلافًا للإمامية والأباضية - إلى منع تنفيذ عقوبة الردة إلا عن طريق السلطة الحاكمة، فلا يجوز لأحد أن يتطوع بها وإلا كان مفتئتًا على الحاكم. وكل تلك الأحكام تظهر سعة الفقه الإسلامي بما يمنع التعارض من وجه بين الردة وبين نظام الدولة الحديثة الذي يفتح باب حرية الاعتقاد، فأحكام الردة أحكام فقهية وليست أحكامًا شرعية، والحكم الفقهي يقبل التحول من وجه إلى وجه بحسب المصلحة.

(2) أن الزندقة اسم فارسي لا ذكر له في الكتاب أو السنة، أدخله الفقهاء في اصطلاحاتهم للتعبير عن الإلحاد وهو عدم التدين بدين سماوي أو ادعاء بقاء الدهر - كما ذهب الحنفية وبعض الشافعية - أو للتعبير عن النفاق بإظهار الإسلام وإبطان الكفر - كما ذهب الجمهور - ثم اشتهر مصطلح الزندقة عند الجميع في إعلان الإساءة لشعائر الإسلام أو بعضها مثل سب أحد الأنبياء أو ازدراء المصحف أو الصلاة أو الصيام، ونحو ذلك، سواء كان ذلك من مسلم أو من غير مسلم.

ويرجع التأصيل الشرعي للزندقة إلى مبدأ حق ولي الأمر في تأديب الخارجين عن الضوابط الشرعية، والتوسع في ذلك عن طريق نظام الحسبة ومراقبة الناس في تصرفاتهم. وإذا كان الفقهاء قد أجمعوا على تحريم الزندقة وتأثيم صاحبها في الآخرة؛ لما فيها من نفاق وإساءة للدين إلا أنهم اختلفوا في تجريم وعقاب الزنديق في الدنيا؛ لثبوت وقوعها في عصر التشريع دون أن يتدخل النبي ﷺ بالتجريم والعقاب. ومن هنا ذهب الظاهرية إلى أنه لا يجوز لولي الأمر إصدار تشريع بحد للزندقة وإلا كان إحداثًا في الدين. وذهب أكثر أهل العلم في المذاهب الأخرى إلى أن المصلحة تقتضي تجريم الزندقة وعقوبة صاحبها بالقتل حدًا لا تدخله الشفاعة لزيادة الردع. واتفقوا على أنه لا يمهل للاستتابة، بل يقاد بجريمته فورًا. فإن تاب وحده فقد ذهب أكثرهم إلى أنه لا توبة له؛ لأنه أسوأ حالاً من المرتد، خلافًا للمعتمد عند الشافعية والحنابلة الذين قالوا بجواز قبول توبة الزنديق قياسًا على المرتد، فإن عاد وتاب مرة أخرى فقولان. وذهب أكثر أهل العلم إلى أن موجب الزندقة بالقتل حدًا من اختصاص الإمام أو السلطة

الحاكمة فإن بادر إليه أحد المتطوعين كان مفتئتًا على الإمام يعزر لمنع التهارج والفتن. وذهب الإمامية والأباضية إلى أن هذا الموجب حق لكل مسلم قادر على أدائه.

وقد جرى عمل المسلمين منذ الخلافة الأموية على التوسع في حد الزندقة الدخيل في ظل توظيف الدين لخدمة السياسة، حيث تم استغلال هذا الحد في التبرير الشرعي لفرض سياسة الحديد والنار على الشعب، وملاحقة الخصوم السياسيين خاصة مع تقلب الدول من أموية إلى عباسية إلى غيرهما، وساعدهم على ذلك مرونة تعريف الزندقة الذي يتسع لكل من يمكن التربص به. وبعد ظهور الدولة الحديثة التي تمنع التجريم والعقاب بدون نص قانوني لم يعد للزندقة ذكر إلا في لغة الثقافة والتاريخ، ولم يتكلم أحد من الفقهاء أن الشريعة قد افتقدتها، ولعل ذلك دليلاً على سقوط التعارض بين الدولة الحديثة وبين أحكام الزندقة.

ونوجز فيما يلي أهم أحكام الردة والزندقة في الفقه الإسلامي بما يحقق مقصود سعة الأفق وإسقاط هذا التعارض الموهوم.

أولاً: تعريف الردة والزندقة وبيان تأصيلهما الشرعي

(1) الردة في اللغة بمعنى الرجوع. ومنه قوله تعالى: ﴿ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴾ [المائدة: ٢١].

والردة في اصطلاح الفقهاء، عند الحنفية والشافعية: إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد وجود الإيمان. وعند المالكية والحنابلة هي: الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر.

ويرجع الأصل الشرعي للردة إلى النصوص الآمرة بقتل المرتد، وهي من السنة الثابتة آحادًا، ومن أشهرها: ما أخرجه البخاري عن عكرمة، قال: أتي علي بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله ﷺ: «لا تعذبوا بعذاب الله»، ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه». وأخرج الشيخان عن أبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قاضيًا أتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه وجد عنده يهوديًا أسلم ثم تهود، فقال معاذ: لا أجلس حتى يقتل. هذا قضاء الله ورسوله - ثلاث مرات - فأمر به فقتل.

وقد عورض هذا الأصل بآيات القرآن الكريم التي فتحت باب حرية الاعتقاد، والآيات التي تعرضت للردة ولم تنص على عقوبة صاحبها في الدنيا، وإنما اكتفت ببيان جزائه في الآخرة.

(2) الزندقة في اللغة: الضيق. قال ثعلب: ليس في كلام العرب زنديق، إنما تقول العرب: زندق وزندقي إذا كان شديد البخل. فإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة - وهو إنكار الآخرة - قالوا: ملحد ودهري، بفتح الدال.

قال ابن حجر في «فتح الباري»: قال أبو حاتم السجستاني وغيره: الزنديق فارسي معرب. أصله: «زنده كرداي». يقول بدوام الدهر؛ لأن زنده: الحياة. وكرد: العمل. ويطلق على من يكون دقيق النظر في الأمور. وقال الجوهري: الزنديق من الثنوية. وفسره بعض الشراح بأنه الذي يدعي مع الله إلَهًا آخر. وتُعقِب بأنه يلزم منه أن يطلق على كل مشرك.

والزندقة في اصطلاح الفقهاء: لها تعريفان[1]

---

(١) يرجع تاريخ الزندقة - كما يقول ابن حجر في «فتح الباري» - نقلاً عن أبي مظفر الإسفراييني في «الملل والنحل»، قال: إن أصل الزندقة اتباع ديصان (بفتح الدال وسكون الياء) ثم ماني (بتشديد النون وقد تخفف والياء خفيفة) ثم مزدك (بزاي ساكنة وياء مفتوحة). وحاصل مقالتهم: أن النور والظلمة قديمان، وأنهما امتزجا فحدث العالم كله منهما. فمن كان من أهل الشر فهو من الظلمة، ومن كان من أهل الخير فهو من النور. وأنه يجب السعي في تخليص النور من الظلمة فيلزم إزهاق كل نفس. وإلى ذلك أشار المتنبي حيث قال في قصيدته المشهورة:

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر أن المانوية تكذب

وكان بهرام جد كسرى تحيل على ماني حتى حضر عنده وأظهر له أنه قبل مقالته ثم قتله وقتل أصحابه، وبقيت منهم بقايا اتبعوا مزدك المذكور، وقام الإسلام.

والزنديق يطلق على من يعتقد ذلك، وأظهر جماعة منهم الإسلام خشية القتل، ومن ثم أطلق الاسم على كل من أسرّ الكفر وأظهر الإسلام حتى قال مالك: «الزندقة ما كان عليه المنافقون». وكذا أطلق جماعة من الفقهاء الشافعية وغيرهم أن الزنديق هو الذي يظهر الإسلام ويخفي الكفر، فإن أرادوا إشراكهم في الحكم فهو كذلك، وإلا فأصلهم ما ذكرت.

كما ذكر ابن حجر بداية «حد الزندقة»، وأن الجعد بن درهم كان من أوائل من طبق عليه هذا الحد على يد خالد القسري ذبحًا يوم عيد الأضحى، ثم كثر تطبيق حد الزندقة في دولة المنصور. فقال: اشتهر في صدر الإسلام الجعد بن درهم أنه من الزنادقة فذبحه خالد القسري في يوم عيد الأضحى. ثم كثروا في دولة المنصور، وأظهر له بعضهم معتقده فأبادهم بالقتل، ثم ابنه المهدي فأكثر في تتبعهم وقتلهم، ثم خرج في

التعريف الأول: أن الزندقة هي عدم التدين بدين سماوي، أو هي القول ببقاء الدهر، واعتقاد أن الأموال والحرم مشتركة. ثم اشتهر فيمن يسيء لشعائر الإسلام. وإلى هذا ذهب الحنفية وبعض الشافعية. يقول ابن تيمية: وهو اختيار كثير من أهل الكلام والعامة ونقلة مقالات الناس.

وقريب من هذا التعريف ما ذكره مجمع اللغة العربية في «المعجم الوسيط» وهي: أن الزندقة عقيدة تقوم على القول بأزلية العالم، وأطلق على الزرادشتية والمانوية وغيرهم من الثنوية، ثم توسع فيه فأطلق على كل شاك أو ضال.

التعريف الثاني: أن الزندقة هي إظهار الإسلام وإبطان الكفر، وتعرف بإحدى أماراته. والزنديق هو من يظهر الإسلام ويبطن الكفر، ويعرف بإحدى أماراته. أو هو من يعلن الإساءة على شعائر الإسلام أو بعضها ولو لم يكن مسلماً. وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والحنابلة والمعتمد عند الشافعية. يقول ابن تيمية: وهو المقصود عند إطلاق الفقهاء. قال الشيخ الدسوقي في «حاشيته»: فالزنديق هو المسمى في الصدر الأول منافقًا ويسميه الفقهاء زنديقًا. يقول ابن حجر في «الفتح»: وهذا لا يلزم منه اتحاد الزنديق والمنافق، بل كل زنديق منافق من غير عكس؛ لأن المنافق قد يظهر الإسلام ويبطن عبادة الوثن أو اليهودية.

أيام المأمون بابك – بفتح الباءين – الخرمي – بضم الخاء وتشديد الراء – فغلب على بلاد الجبل وقتل في المسلمين وهزم الجيوش إلى أن ظفر به المعتصم فصلبه، وله أتباع يقال لهم: الخرمية – بضم الخاء وتشديد الراء مفتوحة وتشديد الياء مفتوحة – وقصصهم في التواريخ معروفة. انتهى كلام ابن حجر. قلت: يذكر رجال التاريخ أن الجعد بن درهم قتل سنة 128 هـ مع الحارث بن سريج، في حربه ضد بني أمية. وقيل كان قتله سنة 124 هـ على يد خالد بن عبد الله القسري، الذي استعمله هشام بن عبد الملك على العراق. ويروي الطبري بسنده عن عبد الرحمن بن محمد عن أبيه عن جده، قال: شهدت خالد بن عبد الله القسري بواسط يوم الأضحى، قال: ضحوا تقبل الله منا ومنكم، فإني مضح بجعد بن درهم زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً. تعالى الله عما يقول الجعد بن درهم علوًا كبيرًا، ثم نزل فذبحه.

وقال ابن الأثير: كان الجعد بن درهم يقول بخلق القرآن والقدر. وقيل: كان الجعد زنديقًا شهد عليه ميمون بن مهران فطلبه هشام فظفر به وسيره إلى خالد القسري في العراق فقتله.

وأما أبو جعفر المنصور فهو ثاني خلفاء بني العباس، وأمه بربرية تدعى سلامة. استعان به أخوه السفاح في تثبيت الخلافة. وتولى المنصور الخلافة بعد أخيه السفاح سنة 136 هـ الموافق 754 م حتى سنة 158 هـ الموافق 775 م. يعني أنه استمر في الحكم اثنين وعشرين عامًا.

واختلف الجمهور - أصحاب هذا التعريف - في تعيين أمارة الزندقة اختلافًا كبيرًا، حتى صارت الزندقة تهمة يمكن إلحاقها بكل من يقيم أو يدخل الديار الإسلامية مسلمًا أو غير مسلم إلا من رحم الله. ومن تلك الأمارات ما يلي.

1 ـ سب النبي ﷺ أو أحد من الأنبياء أو الملائكة المجمع على نبوتهم وملكيتهم، أو سب الإسلام، أو إلقاء مصحف أو بعضه في القاذورات، قال الشيخ الصاوي المالكي في «حاشيته»: ولا يعذر الساب للنبي ﷺ بجهل. ولا يقبل منه سبق اللسان أو غيظ. وقال النووي في «روضة الطالبين»: إذا ذكر الذمي الرسول ﷺ بسوء وجهر به، وطعن في الإسلام، ونفى القرآن، فالمذهب أنه يقام عليه الحد. وقيل: ينتقض العهد قطعًا كالقتال. ومن شتم منهم النبي ﷺ قتل حدًا. وقال ابن عبد البر في «التمهيد": قال مالك: من شتم النبي ﷺ من أهل الذمة قتل إلا أن يسلم. وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري: يعزر ولا يقتل. وقال الليث: يقتل مكانه؛ لما روي عن ابن عمر أنه قيل له في راهب سب النبي ﷺ قال: لو سمعته لقتلته.

2 ـ من قال لا أصلي عند الإمام مالك خلافًا لابن حبيب. وقال الشيخ النفراوي: من لم يرتد وأقر بالصلاة وقال لا أصلي، أخر حتى يمضي وقت صلاة واحدة فإن لم يصلها قتل حدًا.

3 ـ من أقام على امتناعه عن الصلوات الخمس - أو صوم رمضان - مستخفًا بها ومتوانيًا. قال القرافي في «الذخيرة»: ويقتل عند مالك بترك الصلاة والصوم. وقال القليوبي والبجيرمي والجمل وابن مفلح والبهوتي وغيرهم من فقهاء الشافعية والحنابلة: إن من أخرج من المكلفين مكتوبة كسلاً ولو جمعة - وإن قال أصليها - عن أوقاتها كلها قتل حدًا لا كفرًا. ومن ترك الوضوء ثم صلى محدثًا استتيب فإن لم يتب قتل حدًا لا كفرًا. ومن كتم ماله؛ لعدم إخراج الزكاة أمر بإخراجها واستتيب ثلاثة أيام فإن لم يخرج قتل حدًا على الأصح، وفي رواية: يكفر[1].

---

(١) الفرق بين القتل حدًا وبين القتل كفرًا: هو أن القتل كفرًا كالمرتد لا يسمح بدفنه في مقابر المسلمين. أما القتل حدًا فلا يمنع صاحبه من الغسل والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين. كما أن الحدود لا تقبل الشفاعة بخلاف القتل كفرًا؛ لما أخرجه الشيخان عن أم هانئ بنت أبي طالب، أنها قالت: يا رسول الله، زعم ابن أمي أنه قاتل رجلاً قد أجرته، فلان ابن هبيرة، فقال رسول الله ﷺ: «قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ».

ويرجع الأصل الشرعي لعقوبة الزنديق إما إلى إلحاقه بالمرتد في قتله مع زيادة التعذيب بعدم تمكينه من التوبة، وإما إلى قضاء الحسبة حتى يتهيبها الناس.

والحسبة في اللغة: بمعنى التدبير والأجر، وهي اسم من الاحتساب، أي طلب الأجر وحسن التدبير.

والحسبة في اصطلاح الفقهاء: هي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله.

وقد أجمع الفقهاء على وجوب الحسبة في الجملة، وإن كانت تعتريها الأحكام التكليفية المختلفة بحسب متعلقها، وأن مشروعيتها على الكفاية؛ لكونها طريقًا للإرشاد والهداية والتوجيه إلى ما فيه الخير ومنع الضرر، وهو يتحقق بالبعض لا بالجميع. واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة.

أ- أما دليل الكتاب فمنه قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله تعالى: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٨ - ٧٩].

ب- وأما دليل السنة فمنه ما أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». وما أخرجه أبو داود - بسند فيه مقال - عن ابن مسعود، أن النبي ﷺ قال: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على أيدي الظالم ولتأطرنه على

الحق أطرًا، ولتقصرنه على الحق قصرًا». وما أخرجه الترمذي بإسناد حسن عن حذيفة بن اليمان، أن النبي ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابًا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم».

وأجاز الفقهاء استحداث جهاز للحسبة ليعاون الأئمة والولاة في مهامهم؛ لعموم قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [الحج: ٤١].

وذكر الفقهاء الحكمة من مشروعية الحسبة: أنها إعانة على فعل الحق والخير وترك الظلم والشر، والناس في حاجة إلى من يعينهم على ذلك في مختلف العصور. وقد ذكر ابن تيمية في كتابه «منهاج السنة النبوية» بعضًا من مآثر أبي بكر الصديق التي تظهر الحكمة من الحسبة، فقال: لما مات النبي ﷺ ونزلت بالمسلمين أعظم نازلة نزلت بهم حتى أوهنت العقول وطيشت الألباب واضطربوا. فهذا ينكر موته، وهذا أقعد، وهذا قد دهش فلا يعرف من يمر عليه وهؤلاء يضجون بالبكاء، وأكثر البوادي قد ارتدوا عن الدين، فقام الصديق بقلب ثابت وفؤاد شجاع فلم يجزع ولم ينكل، قد جمع له بين الصبر واليقين، فأخبرهم بموت النبي ﷺ وأن الله اختار له ما عنده، وقال لهم: من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت. ثم خطبهم فثبتهم وشجعهم. قال أنس: خطبنا أبو بكر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - وكنا كالثعالب فمازال يشجعنا حتى صرنا كالأسود. وأخذ في تجهيز جيش أسامة، كما أخذ يقاتل مانعي الزكاة. فهو من الصحابة: يعلمهم إذا جهلوا، ويقويهم إذا ضعفوا، ويحثهم إذا فتروا. فقوى الله به علمهم ودينهم وقوتهم.

ثانيًا: الردة والزندقة في منظور التحريم أو الإثم الشرعي

التحريم أو الإثم الشرعي خطاب ديني محض للتعبير عن محظورات شرعية أو معاص دينية مرتب عليها عقوبات في الآخرة يرتدع بوصفها أهل الإيمان، وليس بالضرورة أن تكون لتلك المحظورات عقوبات في الدنيا، مثل النفاق الذي كان معروفًا في زمن الوحي ولم ينزل بشأنه جزاء في الدنيا كالسرقة والحرابة والزنى. فقد أخرج الشيخان

عن جابر بن عبد الله قال: غزونا مع النبي ﷺ، وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب فكسع أنصاريًا - أي ضربه على مؤخرته بقدمه - فغضب الأنصاري غضبًا شديدًا حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا للأنصار. وقال المهاجري: يا للمهاجرين. فخرج النبي ﷺ فقال: «ما بال دعوى أهل الجاهلية» ثم قال: «ما شأنهم»؟ فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري، فقال: «دعوها فإنها خبيثة». وقال عبد الله بن أبي بن سلول: أقد تداعوا علينا؟ لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل. فقال عمر: ألا نقتل يا رسول الله هذا الخبيث؟ لعبد الله. فقال ﷺ: «لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه».

ولا خلاف بين الفقهاء على تحريم كل من الردة والزندقة، وأنهما من المحظورات الشرعية التي ترتب إثمًا في الآخرة في حكم الأصل.

(1) أما الردة فلأنها تراجع عن دين الإسلام الآمر في حق الناس بالعدل، وفي حق الله بالإيمان به وبكل ما أنزل من كتب وما أرسل من رسل دون تفريق، فكل شرائعه مكملات وليس بعد الكمال إلا النقصان. قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة : ٢١٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا﴾ [النساء : ١٣٧]. وقال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٦﴾ أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٨٩﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾ [آل عمران : ٨٦ - ٩٠].

(2) وأما الزندقة فلأنها لا تخرج عن معنى النفاق الذي يظهر صاحبه شعائر الإسلام ويبطن عداوته، ثم تحدث منه مخالفة لإحدى شعائر الإسلام فيصطاد بها ليكون زنديقًا ويتهم بالزندقة.

والنفاق محرم بالإجماع، ويرتب أكبر الإثم في الآخرة؛ لما يتضمنه من كذب وغش وخيانة وخلف في الوعد، وغير ذلك من أمراض القلب التي تسقط كرامة صاحبها. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴾ [النساء: ١٤٥]. وقال تعالى: ﴿ بَشِّرِ ٱلْمُنَٰفِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ١٣٨ - ١٤٠].

كما أن إظهار بعض شعائر الكفر من المنافق ليكون زنديقًا فهذا إن كان ردة فله حكمها من كبير الإثم في الآخرة، وإن كان ابتداعًا في الدين فهو ضلال مردود على صاحبه، فقد أخرج مسلم عن جابر بن عبد الله، قال: كان رسول الله ﷺ إذا خطب احمرت عيناه وعلا صوته واشتد غضبه حتى كأنه منذر جيش. ويقول: «أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة». كما أخرج الشيخان عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». وأخرجه مسلم برواية أخرى بلفظ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». أما إن كان إظهار بعض شعائر الكفر جهلاً فهذا حقه النصح؛ لما أخرجه مسلم من حديث تميم الداري، أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة». قلنا: لمن؟ قال: «لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».

ثالثًا: الردة والزندقة في منظور التجريم الشرعي

التجريم الشرعي خطاب فقهي للتعبير عن محظورات دينية عبادية أو مجتمعية مصلحية مرتب عليها عقوبات في الدنيا. أما الجريمة الدينية العبادية فهي موجبات القصاص والحدود لثبوت أجزيتها في الأدلة الشرعية. وأما الجريمة المجتمعية المصلحية فهي سائر ما يتفق المجتمع على تجريمه ويضع جزاء معينًا على مخالفته بحسب قواعد المصالح العامة، ومن أمثلتها: التهرب الضريبي، والتخلف عن الخدمة الوطنية، وارتكاب المخالفات المرورية والتنظيمية. وهي جرائم شرعية تبعًا للأمر الشرعي

بالسمع والطاعة في المعروف، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء : ٥٩]، وما أخرجه مسلم عن علي أن النبي ﷺ قال: «إنما الطاعة في المعروف».

وقد اختلف الفقهاء في تجريم كل من الردة والزندقة، بما يستوجب تفصيله فيما يأتي:

(1) **تجريم الردة**

اختلف الفقهاء في تجريم الردة شرعًا، بمعنى ترتيب عقوبة عبادية في الدنيا على المرتد، بسبب تعارض ظاهر النصوص التي جاء في بعضها الأمر بقتل المرتد، وجاء في أكثرها تأثيم الردة في الآخرة دون ذكر جزاء لها في الدنيا. وهذا ما جعل الفقهاء يختلفون في تكييفها الشرعي هل هي حق إنساني في الدنيا، أو هي عمل عدواني على الدين وأهله؟ اتجاهان للفقهاء.

الاتجاه الأول: يرى أن الردة حق إنساني مكفول شرعًا في الدنيا، وما على المسلمين إلا النصح والتذكير. وإلى هذا ذهب عمر بن الخطاب وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري. وحكاه ابن حزم في «المحلى» عن طائفة ولم يسمهم[1]، وحكاه ابن تيمية في مجموع الفتاوى عن بعض أهل العلم ولم يسمهم[2]. **وحجتهم**: (1) أن الدنيا دار عمل، وقد جعلت الشريعة اختيار هذا العمل للمكلف، فكان حمله على غير ما يختار تناقضًا. قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة : ٢٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِي ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف : ٢٩]. وقال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد : ٤٠]، وقال

---

(١) قال ابن حزم في المحلى: قالت طائفة يستتاب أبدًا ولا يقتل. وقال ابن قدامة في المغني: قال النخعي إن المرتد يستتاب أبدًا. ثم قال ابن قدامة: وهذا يفضي ألا يقتل أبدًا.

(٢) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: قد يرى بعض العلماء واجبًا ما يراه الآخر حرامًا، كما يرى بعضهم وجوب قتل المرتد، ويرى آخر تحريم ذلك.

تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [الحج : ١٧]. (2) أن الآيات القرآنية التي تعرضت للردة لم ترتب عليها عقوبة في الدنيا، مع ما تقرر في علم الأصول أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة بالإجماع وإلا كان تكليفًا بالمحال. وأجيب عن ذلك بأن البيان جاء في السنة، وجمهور الأصوليين يرى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وإن كان لا يتأخر عن وقت الحاجة قطعًا. (3) أن الرسول ﷺ لم يقم حد الردة على المرتد بل تركه لحكم الله في الآخرة، وذلك فيما أخرجه ابن حبان والنسائي عن ابن عباس قال: كان رجل من الأنصار أسلم ثم ارتد ولحق بالشرك، ثم تندم فأرسل إلى قومه سلوا لي رسول الله ﷺ هل لي من توبة؟ فجاء قومه إلى رسول الله ﷺ فقالوا: إن فلانًا قد ندم، وإنه أمرنا أن نسألك هل له من توبة؟ فنزلت الآية: «كيف يهدي الله قومًا كفروا بعد إيمانهم» إلى قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [آل عمران : ٨٦-٨٩]، فأرسل إليه فأسلم. (4) أن عمر بن الخطاب تبرأ ممن قتل المرتد، وهو لا يفعل ذلك إلا عن توقيف؛ لحسن الظن به. فقد أخرج مالك والبيهقي عن عبد الله بن عبد القاري عن أبيه قال: قدم على عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى الأشعري، فسأله عن الناس، فأخبره، ثم قال له عمر: هل كان فيكم من مغربة خبر؟ فقال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه. قال: فما فعلتم به، قال: قربناه فضربنا عنقه. فقال عمر: أفلا حبستموه ثلاثًا وأطعمتموه كل يوم رغيفًا واستتبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله؟ ثم قال عمر: اللهم إني لم أحضره ولم آمره، ولم أرض إذ بلغني. وأخرج عبد الرزاق والبيهقي وصححه ابن حزم عن أنس بن مالك أنه لما عاد من تُستر - من أرض البصرة - قدم على عمر، فسأله: ما فعل الستة الرهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام؟ فلحقوا بالمشركين؟ قال: يا أمير المؤمنين قوم ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين قتلوا بالمعركة، فاسترجع عمر. قال أنس: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال عمر: نعم، كنت أعرض عليهم الإسلام فإن أبوا أودعتهم السجن. (5) أن الردة لو لم تكن في الدنيا حقًا إنسانيًا لأدى ذلك إلى منع دخول الناس في الإسلام في حال اتباع أهل الأديان الأخرى مثل العقوبة المقدرة في الإسلام معاملةً

بالمثل. (6) أن الأدلة الواردة في السنة في قتل المرتد إما منسوخة بأدلة الإذن في حرية الاعتقاد، وإما أن تكون خاصة فيمن يصير محاربًا؛ لأن الحربي مهدر الدم.

الاتجاه الثاني: يرى أن الردة عمل عدواني على الدين وأهله مما يستوجب تجريمها بوضع عقوبة لها في الدنيا، على أن تكون تلك العقوبة مبررة بالاستمرار في العدوان، فإن تاب ولو في اللحظة الأخيرة قبل الإنفاذ سقطت العقوبة. وهو قول أكثر أهل العلم، ولكنهم اختلفوا في نطاق هذا التجريم، على ثلاثة مذاهب في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن تجريم الردة عام للذكر والأنثى، وفي حال الردة الفردية أو الجماعية. وأن العقوبة في كل ذلك واحدة، وهي القتل. وهذا قول الجمهور قال به المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والأباضية. **وحجتهم**: (1) عموم ما أخرجه البخاري عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «من بدل دينه فاقتلوه». وما أخرجه الشيخان عن أبي موسى الأشعري، أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قاضيًا أتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه قال: انزل، وألقى له وسادة، وإذا رجل عنده موثوق، فقال معاذ: ما هذا؟ قال أبو موسى: هذا كان يهوديًا فأسلم ثم تهود. قال معاذ: لا أجلس حتى يقتل. وهذا قضاء رسول الله ﷺ ثلاث مرات - فأمر به فقتل. وأخرجه أبو داود مختصرًا، وفيه زيادة الاستتابة، عن أبي موسى أنه أتي برجل قد ارتد عن الإسلام فدعاه عشرين ليلة أو قريبًا منها، فجاء معاذ فدعاه فأبى، فضرب عنقه. (2) أن الردة عدوان على الدين، وإحياء الدين واجب ولو كان على حساب إهدار النفس. يقول الشاطبي في «الموافقات": إن عارض إحياء النفوس إماتة الدين كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها كما في جهاد الكفار وقتل المرتد. ويقول الماوردي في «الأحكام السلطانية": لم يجز أن يقر من ارتد عن الإسلام إلى أي دين؛ لأن الإقرار بالحق يوجب التزام أحكامه.

المذهب الثاني: يرى أن تجريم الردة عام للذكر والأنثى، وفي حال الردة الفردية أو الجماعية، ولكن العقوبة تختلف باختلاف الذكورة والأنوثة. أما المرتدون الذكور فيقتلون، وأما المرتدات من النساء فيحبسن ويستتبن أبدًا. وهو مذهب الحنفية والإمامية وروي عن ابن عباس وعطاء والحسن. **وحجتهم**: (1) أن حديث البخاري عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «من بدل دينه فاقتلوه» مخصص بالأحاديث الناهية عن قتل

الحربيات غير المقاتلات فأولى أن يكون ذلك للمرتدات. ومن تلك الأحاديث الناهية عن قتل النساء في الجهاد: ما أخرجه أحمد عن الأسود بن سريع أن النبي ﷺ قال: «لا تقتلوا ذرية»، وأخرج البزار - بسند فيه ضعيف - عن عوف بن مالك أن النبي ﷺ قال: «لا تقتلوا النساء». وأخرج الشيخان عن عبد الله بن مسعود، أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله ﷺ مقتولة، فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان. وفي رواية لهما، عن ابن عمر قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان. (2) ما أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس، قال: لا تقتل النساء إذا ارتددن عن الإسلام، ولكن يدعين إلى الإسلام. (3) إن قتل المرتد ليس مقصودًا لذاته، وإنما هو وسيلة إلى غاية فإذا تحققت بدونه كان أولى. يقول الكاساني في «بدائع الصنائع": إن القتل إنما شرع وسيلة إلى الإسلام بالدعوة إليه بأعلى الطريقين عند وقوع اليأس عن إجابتها بأدناهما، وهو دعوة اللسان بالاستتابة بإظهار محاسن الإسلام. والنساء أتباع الرجال في إجابة هذه الدعوة في العادة فإنهن في العادات الجارية يسلمن بإسلام أزواجهن. وإذا كان كذلك فلا يقع شرع القتل في حقها وسيلة إلى الإسلام فلا يفيد، ولهذا لم تقتل الحربية بخلاف الرجل فإن الرجل لا يتبع رأي غيره خصوصًا في أمر الدين، بل يتبع رأي نفسه فكان رجاء الإسلام منه ثابتًا، فكان شرع القتل مفيدًا، فهو الفرق.

المذهب الثالث: يرى أن تجريم الردة عام للذكر والأنثى، ولكنه ليس عامًا في الردة الفردية والردة الجماعية. أما الردة الجماعية وهي المجاهرة للفتنة فهي جريمة على المسلمين وعقوبتها القتل. وأما الردة الفردية وهي المستترة فليست جريمة في الدنيا فلا يرتب عليه عقاب. وهو قول ذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين أشار إليهم الدكتور عبد العظيم المطعني وتعقبهم في كتابه «عقوبة الارتداد». واختار هذا المذهب الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه «جريمة الردة وعقوبة المرتد»، وألحق بالردة الجماعية المجاهر بردته ولو كان فردًا. **وحجتهم:** (1) أن آية الحرابة قد نزلت في شأن المرتدين من العرينيين، كما في بعض الروايات، وإن كانت هناك روايات أخرى أنها نزلت في المشركين، فإذا صحت الرواية الأولى فإنها دليل على قصر قتال المرتدين على حال المجاهرة والحرابة،

كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣]. (2) ظاهر ما أخرجه الشيخان عن ابن مسعود، أن النبي ﷺ قال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»، وجاء تفسير ذلك فيما أخرجه النسائي والدارقطني عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث خصال: زان محصن يرجم، أو رجل قتل رجلاً متعمدًا فيقتل، أو رجل يخرج من الإسلام يحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض».

(2) تجريم الزندقة

أجمع الفقهاء على أن الزندقة ليس فيها تجريم شرعي عبادي، فلم يرد بشأنها جزاء محدد في الدنيا، بل إن لفظ الزندقة في ذاته ليس من الألفاظ العربية في الأصل، ولم يرد به ذكر في الكتاب أو السنة. وإنما اختلف الفقهاء في حكم استحداث عقوبة للزنديق بما لولي الأمر من حق في تجريم بعض المحظورات الشرعية التي ورد النهي عنها دون بيان لجزاء عقابي لمن خالفها، وذلك بحسب مقتضيات المصالح العامة، وإذا جاز ذلك لولي الأمر فما هي العقوبة المناسبة للزنديق؟ مذهبان للفقهاء.

المذهب الأول: يرى أنه لا يجوز لولي الأمر تجريم الزندقة، بمعنى رصد عقوبة دنيوية على الزنديق. وهو مذهب الظاهرية. **وحجتهم**: (1) أن مؤاخذة الزنديق إما أن تكون على نفاقه وإما أن تكون على ما بدا منه من علامات الكفر. أما النفاق فلا سبيل لنا إليه؛ لكونه أمرًا قلبيًا، ومرد القلوب إلى الله تعالى كما قال سبحانه: ﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي ٱلصُّدُورُ ﴾ [غافر: ١٩]، كما أن النبي ﷺ لم ينزل عقابًا على المنافقين مع علم الله تعالى بهم، وأنه أنزل في شأنهم قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١ ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ۝٢ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ

﴿ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المنافقون : ١-٣]. وأما إظهار علامات الكفر من الزنديق فلن تكون أسوأ حالاً من الردة، فيأخذ حكمها. (2) أن بعض الصحابة بدا منه بعض علامات الكفر - وهو المعروف بعد ذلك بالزندقة - ولم يعاقبهم النبي - ﷺ، فكان عقابهم بعد النبي ﷺ من الإحداث في الدين. ومن هؤلاء الصحابة عبد الله بن أبي بن سلول، زعيم المنافقين - الذي قال عن النبي ﷺ: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال عمر: ألا نقتل يا رسول الله هذا الخبيث؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه»، كما أخرجه الشيخان من حديث جابر. ومن هؤلاء الصحابة أيضًا: عبد الله بن أبي الخويصرة التميمي، فيما أخرجه البخاري عن أبي سعيد قال: بينما النبي ﷺ يقسم - أي الغنيمة - جاء عبد الله بن أبي الخويصرة فقال: اعدل يا رسول الله. فقال: «ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل»؟ قال عمر بن الخطاب: ائذن لي فأضرب عنقه. فقال - ﷺ: «دعه فإن له أصحابًا يحقر أحدكم صلاته مع صلاته، وصيامه مع صيامه، يمرق من الدين كما يمرق السهم من الرمية». ويدل على تحريم الإحداث في الدين: ما أخرجه الشيخان عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». وفي رواية لمسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». (3) أن الزندقة ليست وصفًا محددًا لجرائم معينة، بل هي وصف يقبل التوسع ليشمل كل أحد غالبًا بما يعرض النفوس إلى الهلاك، خاصة وأن عقوبتها - عند من قال بها - القتل حدًا، أي لا شفاعة فيها ولا توبة، فوجب منعها حفظًا للنفوس. قال القرافي في «الذخيرة»: ويقتل عند مالك بترك الصلاة والصوم. وقال القليوبي والبجيرمي والجمل وابن مفلح والبهوتي وغيرهم من فقهاء الشافعية والحنابلة: من أخرج من المكلفين مكتوبة كسلاً ولو جمعة - وإن قال أصليها - عن أوقاتها كلها قتل حدًا لا كفرًا. ومن ترك الوضوء ثم صلى محدثًا استتيب فإن لم يتب قتل حدًا لا كفرًا. ومن كتم ماله لعدم إخراج الزكاة أمر بإخراجها واستتيب ثلاثة أيام فإن لم يخرجها قتل حدًا، وفي رواية يكفر.

المذهب الثاني: يرى أنه يجوز لولي الأمر تجريم الزندقة بجعلها حدًا شرعيًا موجبًا للقتل حتمًا بحيث لا تدخله الشفاعة. وهو مذهب جمهور الفقهاء، ذهب إليه الحنفية

والإمامية في شأن الرجل دون المرأة، وذهب إليه المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية والأباضية في حق الرجل والمرأة على السواء. **وحجتهم**: (1) أن المصلحة تقتضي تجريم الزندقة وجعل عقوبتها القتل حدًا؛ ليهاب الناس مصلحة الحسبة التي تقوم على ضبط المجتمع ومنع المحظورات الشرعية التي لم يرد بشأنها جزاء عقابي معين في الدنيا. (2) أن النبي ﷺ أمر بقتل ابن خطل؛ لأنه كان يسبه - ﷺ: قال ابن عبد البر في «التمهيد»: زعم بعض أصحابنا المتأخرين أن النبي ﷺ إنما قتل ابن خطل لأنه كان يسبه ﷺ والذي ذكر ابن اسحاق في «المغازي» غير هذا، وهو أن ابن خطل كان قد قتل رجلاً من الأنصار مسلمًا ثم ارتد، وهذا يبيح دمه. ويدل على قتل ابن خطل: ما أخرجه الشيخان عن أنس، أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاء رجل فقال: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة، فقال: «اقتلوه». وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي عثمان أن أبا برزة قتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة. (3) أن الزندقة أغلظ من الردة، فوجب أن تخص بعقوبة أشد. فإذا كانت الردة توجب القتل إلا بالتوبة فإن الزندقة توجب القتل بدون توبة، وقد أخرج البخاري عن عكرمة قال: أتي علي بزنادقة فأحرقهم. قالوا: فهذا دليل على تغليظ العقوبة على الزنديق، وهو لا يكون من الإمام علي إلا عن توقيف؛ لحسن الظن به. قلت: ولكنه مردود بتكملة الحديث، الذي جاء فيه أنه بلغ ذلك ابن عباس قال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله ﷺ: «لا تعذبوا بعذاب الله»، ولقتلتهم، لقول رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، فهكذا جعل الزندقة مثل الردة.

وقد تم استغلال تجريم الزندقة وما لها من عقوبة القتل حدًا لا يقبل التوبة استغلالاً سياسيًا في ظل توظيف الدين لخدمة السياسية، حيث كان العباسيون يتربصون الأمويين والعكس، فتفتق الذهن لفرض سياسة الحديد والنار على الشعب باسم الدين، وتم التوسع في نظام الحسبة من توجيه تهمة الزندقة لمن يراد التخلص منه؛ حيث لا يوجد تعريف محدد لها، وإنما اكتفى الفقهاء بذكر أمثلة يتسع لها التطبيق.

رابعًا: ضوابط التجريم لكل من الردة والزندقة

أجمع الفقهاء على أنه لا تجريم إلا بالتكليف بالبلوغ والعقل والاختيار؛ لما أخرجه

أحمد وابن حبان وابن ماجه والنسائي وأبو داود عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الغلام حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق». وأخرج أحمد وابن حبان وابن ماجه والترمذي وحسنه، عن علي بن أبي طالب بلفظ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم». مع عموم قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦]، وما أخرجه ابن حبان وابن ماجه والدارقطني عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». كما أخرجه ابن ماجه عن أبي ذر وعن أبي هريرة بألفاظ قريبة.

واختلف الفقهاء بعد ذلك في حكم توبة المرتد والزنديق وإمهالهما ومعاودتهما وسلطة تنفيذ العقوبة عليهما، ونبين ذلك فيما يلي.

(1) توبة المرتد والزنديق

أجمع الفقهاء على قبول توبة المرتد؛ لأن عقوبته للكفر، فلو عاد عنه لم تكن للعقوبة فائدة، كما قال تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ ﴾ [الأنفال: ٣٨]. أما الزنديق فقد اختلف الفقهاء في قبول توبته لإسقاط حد القتل عنه على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: يرى عدم قبول توبة الزنديق مطلقًا، أي سواء كانت التوبة قبل الاطلاع عليه أو بعد الإطلاع عليه. وهو قول عند الحنفية ووجه عند الشافعية ورواية للحنابلة. وحجتهم: أن شأن الحدود إذا ثبت وقوعها أن يقاد أهلها.

المذهب الثاني: يرى قبول توبة الزنديق إن كانت قبل الاطلاع عليه. أما بعد الإطلاع عليه فلا توبة له في الدنيا. وهو رواية عن أبي حنيفة وعليه الفتوى، وإليه ذهب المالكية في المشهور، وهو وجه عند الشافعية ورواية للحنابلة. **وحجتهم**: أن الحدود لا تقبل فيها الشفاعة إذا بلغت الإمام؛ لما أخرجه الطبراني والدارقطني عن الزبير بن العوام، أن النبي ﷺ قال: «إذا بلغ – أي الحد – الإمام فلعن الله الشافع والمشفع»، وأخرجه مالك بلفظ «السلطان» بدلاً من «الإمام».

المذهب الثالث: يرى قبول توبة الزنديق مطلقًا، أي قبل الاطلاع عليه أو بعده. وهو المذهب عند الشافعية ورواية عند الحنابلة وصفها ابن قدامة بأنها الأولى على المذهب. **وحجتهم**: قياس الزنديق على المرتد؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٤٥، ١٤٦].

(2) إمهال المرتد والزنديق

أجمع الفقهاء على أن الزنديق لا يمهل للتوبة، ولكنهم اختلفوا في حكم إمهال المرتد لعله يتوب، وذلك على ثلاثة مذاهب في الجملة.

المذهب الأول: يرى وجوب إمهال المرتد ثلاثة أيام لعله يتوب. وهو قول بعض الحنفية ومذهب المالكية وقول عند الشافعية والمذهب عند الحنابلة، وبه قال الإمامية والزيدية والأباضية. **وحجتهم**: ما أخرجه مالك والبيهقي أن عمر بن الخطاب أنكر على أبي موسى الأشعري قتله لرجل كفر بعد إسلامه، وقال: أفلا حبستموه ثلاثًا وأطعمتموه كل يوم رغيفًا واستتبتموه لعله يتوب ويرجع إلى الله. ثم قال عمر: اللهم إني لم أحضره ولم آمره ولم أرض إذ بلغني.

المذهب الثاني: يرى استحباب إمهال المرتد ثلاثة أيام إذا طلب ذلك، ولا يجب هذا الإمهال. وهو قول أكثر الحنفية والأظهر عند الشافعية ورواية للحنابلة. وقريب منه مذهب الظاهرية حيث قالوا بجواز هذا الإمهال دون استحبابه. **وحجتهم**: الجمع بين الأمر بقتل المرتد وبين تمكينه من الرجوع إلى الإسلام؛ لما أخرجه الشيخان عن سهل بن سعد أن النبي ﷺ قال: «لأن يهدي الله بك رجلاً واحدًا خير لك من أن يكون لك حمر النعم».

المذهب الثالث: يرى منع إمهال المرتد، بل يؤاخذ بموجب الردة فورًا. وهو قول أبي القاسم أحمد البلخي من الحنفية، وبعضهم. **وحجتهم**: عموم ما أخرجه الشيخان عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «من بدل دينه فاقتلوه».

(3) معاودة المرتد والزنديق

لم ير جمهور الفقهاء استحقاق الزنديق للتوبة من بادئ الأمر؛ خلافًا لأكثر الشافعية

والحنابلة. فإن عاد للزندقة بعد التوبة على مذهبهم فقد اختلفوا في توبته بعد على قولين.

أما المرتد فقد أجمع الفقهاء على قبول توبته من بادئ الأمر، فإن عاد فقد اختلف الفقهاء في قبول تلك التوبة الثانية على مذهبين.

المذهب الأول: يرى قبول توبة المعاود إلى الردة أبدًا. وهو مذهب الجمهور قال به الحنفية والمالكية والمعتمد عند الشافعية والمشهور عند الحنابلة(1). **وحجتهم**: عموم قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾ [الأنفال : ٣٨]، وما أخرجه الشيخان عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله». قالوا: فالمعاود قد أتى بالشهادتين بعد الردة فحكم بإسلامه كما لو تاب أول مرة.

المذهب الثاني: يرى عدم قبول توبة المعاود إلى الردة في المرة الثانية. وهو وجه عند الشافعية ورواية عند الحنابلة وهو مذهب الظاهرية. وروي عن علي وابن عمر أنه لا تقبل توبة المعاود في الردة في المرة الرابعة. **وحجتهم**: أن تكرار الردة دليل على فساد العقيدة وقلة المبالاة. ولأن قبول توبة المعاود إلى الردة يفتح بابًا لا ينتهي من التكرار. ولأنه في هذه الحال يكون مستهزئًا وليس بتائب.

(4) سلطة تنفيذ عقوبة الردة والزندقة

اختلف الفقهاء في تعيين السلطة المختصة بتنفيذ عقوبة الردة والزندقة، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن موجب الردة بالقتل كفرًا، وموجب الزندقة بالقتل حدًا من اختصاص الإمام (السلطة الحاكمة). وإذا بادر أحد المتطوعين المرتد أو الزنديق بالقتل أثم واستحق التعزير لافتئاته على الحاكم. وهو مذهب أكثر أهل العلم قال به أصحاب

(١) وأجاز المالكية تعزير المعاود بالضرب للتكرار في المرة الثانية. وقال الحنفية يعزر بالضرب للتكرار في المرة الرابعة وما بعدها، ولا يقتل.

المذاهب الأربعة والظاهرية والزيدية. **وحجتهم**: ضمان مراعاة الضوابط الشرعية في هذا الموجب، ولعدم التهارج في المجتمع بالاستباق في القتل.

المذهب الثاني: يرى أن موجب الردة والزندقة بالقتل كفرًا أو حدًّا من اختصاص كل أحد من المسلمين. وهو مذهب الشيعة الإمامية والأباضية. **وحجتهم**: أن المرتد والزنديق صار مستباح الدم ولا حرمة له.

ويعترض على هذا الدليل بأن استباحة الدم يجب أن تكون بضمان قضائي حتى لا تحدث الفتنة والتهارج في المجتمع؛ إذ قد يتخفى الفساق في مثل هذا القول الفقهي لقتل خصومهم تشهيًا.

المبحث السابع
الجهاد القتالي وما يتبعه من أحكام المعاهدات والجزية

قد يبدو التعارض بين أحكام الجهاد القتالي وما يتبعه من أحكام المعاهدات والجزية في الفقه الإسلامي، وبين مسئولية الدولة المعاصرة في عدم التدخل في الشئون الداخلية لدول أخرى، وأن يتم حل المنازعات بين الدول بالطرق السلمية، ولا تكون الحرب مشروعة إلا بضوابط دولية خاصة.

ولكن بالتحقيق الفقهي لضوابط الجهاد القتالي وما يستتبعه من أحكام المعاهدات والجزية يسقط هذا التعارض. حيث سيتضح أن القتال شرع دفاعيًا، وما كان من قتال هجومي في الفتح الإسلامي كان مراعيًا للأعراف الدولية فإما أن تكون الدولة غالبة أو مغلوبة، كما أنه كان نتيجة لتعسف الأنظمة الجائرة في منع المسلمين من أداء رسالتهم التبليغية، وفوق ذلك كان القتال منضبطًا بالقواعد الأخلاقية في عدم الإسراف في القتل وانحصاره في المقاتلين، حتى استقبلت الشعوب الفاتحين المسلمين بالتعاون والتأييد. ولم يعد لهذا النوع من القتال في هذا العصر وجه لإمكان التبليغ بالفضائيات والبعثات الرسمية والسياحية. كما سيتضح أيضًا من التحقيق الفقهي أن الجهاد القتالي من أحكام المعاملات المبنية على المصلحة كما هو مذهب جمهور الفقهاء، خلافًا للمشهور عند المالكية الذين جعلوه من أحكام العبادات باعتباره من التكاليف الشرعية. أما الجمهور فقالوا: إن التكليف في الجهاد ليس عباديًا كالصلاة وإنما هو مصلحيًا يعتمد الرأي والمكيدة؛ لمقاومة الظلم والعدوان، فإذا لم يرد به تكليف شرعي لكان المنطق العقلي أو العادي آمرًا به. ويؤكد أنه ليس من العبادات المحصنة كالصلاة أنه يصح من المرأة

بالإجماع، كما يصح من غير المسلم عند الجمهور خلافًا للمالكية ومن وافقهم. كما أنه يجوز للحاكم عقد المعاهدات بترك القتال مطلقًا كما هو مذهب الحنفية، أو مؤقتًا كما هو مذهب الجمهور. وأما الجزية فذهب بعض الحنفية إلى أنها صلة مالية، أي إعانة في النفقات العامة، وليست عوضًا عن شيء أو عقوبة لشيء. ويرى أبو حنيفة وبعض المالكية أنها عقوبة مالية جزاء عدم الإسلام. ويرى الشافعية والحنابلة وبعض الحنفية أنها عوض عن النصرة أو العصمة وسكنى دار المسلمين. واختلف الفقهاء في الطوائف التي تقبل منها الجزية أو من يجوز لهم استيطان ديار المسلمين حيث يرى المالكية في المشهور: أن حق الإقامة في الديار الإسلامية مكفول لغير المسلمين بكل صنوفهم وعقائدهم وفقًا لنظام الجزية المتسع فقهيًا لجميع غير المسلمين. ويرى الجمهور: عدم قبولها من المشركين مطلقًا. ويرى الحنفية وبعض المالكية والحنابلة: عدم قبولها من مشركي العرب خاصة، وتقبل من سائر مشركي العجم فلهم حق الإقامة في ديار المسلمين على ضوئها. واختلف الفقهاء في مقدار الجزية، حيث يرى الحنابلة في المعتمد وهو قول الثوري وأبو عبيد أنها غير مقدرة شرعًا فيجوز للحاكم أن يضع منها ما يشاء بحسب ما يراه من المصلحة. ويرى الشافعية والرؤية الثانية للحنابلة أن أقلها دينار = 425 جرامًا من الذهب للقادر عليها، وتزيد بحسب القدرة والمصلحة. ويرى الجمهور من الحنفية والمالكية والرواية الثانية عند الحنابلة: أن الجزية نوعان: صلحية بحسب الإنفاق التعاقدي، وعَنْوة وهي ثلاث مستويات بحسب القدرة 48 درهمًا للأغنياء 24 درهمًا للمتوسطين، 12 درهمًا للفقراء المعتملين في الجملة.

وكل ذلك يظهر إنسانية أحكام الجهاد القتالي وما يترتب عليه من أحكام المعاهدات والجزية بما يرفع التعارض بينها وبين نظام الدولة الحديث. ونوجز فيما يلي أهم مسائل الجهاد القتالي وتوابعه بما يحقق مقصود سعة الأفق، وإسقاط التعارض الموهوم.

أولاً: القتال الدفاعي

أجمع الفقهاء على مشروعية القتال الدفاعي في حال تحقق العدوان أو مظنته الغالبة إذا لم يمكن مفاداته بطرق أخرى؛ لأنه السبيل الأخير لحماية الأنفس والثمرات. قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾

[البقرة : ١٩٠]، وأخرج الشيخان عن عبد الله بن أبي أوفى، أن النبي ﷺ قال: «يا أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف».

ويكون واجب الدفع فرض عين على أهل المحلة المصابة رجالاً ونساءً بالإجماع؛ لأنهم أهل الصف الأول، وقد قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَٱثْبُتُواْ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [الأنفال: ٤٥]. أما في حق سائر المسلمين فيكون الجهاد في حقهم فرض كفاية عند جمهور الفقهاء، وذهب الشافعية إلى أنه يكون فرض عين لمن كان دون مسافة القصر؛ لكونهم في حكم الصف الأول. أما من عداهم فيكون الجهاد في حقهم فرض كفاية. [ومسافة القصر عند الجمهور ستة عشر فرسخًا، أو مرحلتان، وهي تقدر بالمقياس المعاصر 84 كيلو مترًا. وعند الحنفية ثلاثة مراحل 121 كيلو مترًا. وعند ابن حزم ميل واحد. وعند بعض المالكية والحنابلة وابن تيمية: ما يسمى سفرًا عرفًا].

ثانيًا: القتال الهجومي

لم يأذن الإسلام في القتال الهجومي ابتداءً من غير سبب مسوغ؛ لأنه عدوان، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة : ١٩٠]. ولكن قد يبدو أن الفتوحات الإسلامية كانت من قبيل القتال الهجومي، والحقيقة أن العرف الدولي في تلك العصور كان قائمًا على التغالب، فلم يكن أمام المسلمين بد من مسايرة العرف السائد، فهم إما مغلوبون أو غالبون؛ نظرًا لحاجتهم إلى التواصل مع سائر الشعوب لإبلاغهم هذا الدين المحرر للإنسان من عبادة البشر إلى عبادة رب البشر، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الحكام إلى عدل وسماحة الإسلام. ولم تكن الأنظمة الأخرى تقبل وفود المسلمين المسالمة والحاملة لدعوة الناس إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، فكانت ضرورة القتال للأنظمة المانعة وليس لشعوبها، ولعل أكبر دليل على ذلك هو أن الشعوب كانت تفرح بدخول المسلمين وتتعاون معهم ولا تقاومهم؛ لأن المسلمين كانوا يمتنعون بحكم دينهم من الإسراف في القتل ومن إهلاك الحرث أو إتلاف المال أو انتزاع الملك من المدنيين، وكانوا يعلنون أن رسالتهم هي تحرير الناس وتأمينهم.

ويدل على أن القتال الهجومي كان يفرضه عرفه الزمني وتعنت الأنظمة الجائرة، وكان القصد منه تأليف قلوب الناس وليس إرعابهم: ما أجمع عليه الفقهاء من وجوب الإنذار بتخلي تلك الأنظمة بين شعوبها وبين دخول بعض المسلمين للدعوة إلى الله وعدله دون أن يكون للمسلمين مطمع في الحكم إلا أن يتحملوه مصيرًا إلى قدرهم، وما أجمع عليه المسلمون في الجملة من تحريم الغلول والغدر والتمثيل وقتل الأطفال والنساء والشيوخ غير المقاتلين؛ استدلالاً بما أخرجه مسلم عن بريدة، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى الإسلام - أي إلى الإذن بالإعلان عنه أو تحكيم أصوله العامة من العدل والتعاون - فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم». قلت: والجزية ضريبة كانت معروفة مقابل خدمات المرافق العامة.

هذه الرؤية عن القتال الهجومي هي رؤية جمهور الفقهاء كما ذكر ابن تيمية، وأن آية السيف منسوخة بقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد : ٤]. ونرى أنه لم يعد لهذا القتال الهجومي وجه بعد الحضارة الإنسانية التي فتحت الحدود للبعثات والسياحة، فضلاً عن فتح سماء الدنيا بالفضائيات والإنترنت. إلا أن بعض الفقهاء - ومنهم المالكية في المشهور والشافعية في الأصح - يرى بظاهر النصوص أن القتال الهجومي فرض كفاية حتى يتحقق نشر الإسلام في كل الأرض؛ عملاً بآية السيف: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة : ٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال : ٣٩]، وحديث السيف فيما أخرجه الشيخان عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله».

وهذه الرؤية الأخيرة في القتال الهجومي تسيء الظن في الإسلام، وأنه جاء يستعبد الناس لله، ويحملهم على ما لم يحملوا أنفسهم عليه. والحقيقة أن الإسلام الذي رفض ظلم الإنسان لأخيه الإنسان بقهره واستعباده هو أشد رفضًا أن يمارس باسمه هذا الظلم وهذا الاستعباد، فإن لم يكن الإيمان به طوعًا واختيارًا فلا حاجة للإسلام به. قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وأخرج مسلم عن أبي ذر أن النبي ﷺ قال: «قال تعالى: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا».

ثالثًا: شرط الإسلام والذكورة في الجهاد القتالي

أجمع الفقهاء على صحة الجهاد القتالي من المرأة المسلمة، فهي ليست ممنوعة منه شرعًا؛ لأنها من أهل العبادة والتصرفات، ولما أخرجه البخاري عن الربيع بنت معوذ قالت: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ فنسقي القوم ونخدمهم الماء، ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة. وأخرج الطبراني عن أم عطية قالت: كنا نخرج مع رسول الله ﷺ نداوي الجرحى وندفن القتلى.

أما غير المسلم فقد اختلف الفقهاء في حكم الاستعانة به في الجهاد القتالي على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: أنه يجوز للمسلمين الاستعانة بغيرهم في الجهاد القتالي وفقًا لضوابط المصلحة. وهو مذهب الجمهور قال به الحنفية ورواية عند المالكية اختارها ابن حبيب وهو مذهب الشافعية والصحيح عند الحنابلة وإليه ذهب أهل العترة. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ أَن صَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ أَن تَعۡتَدُواْۘ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة : ٢]. (2) أن النبي ﷺ استعان في بعض غزواته باليهود وأسهم لهم من الغنيمة، فقد أخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة من طرق صحاح، أن النبي ﷺ كان يغزو باليهود فيسهم لهم كسهام المسلمين. وأورد ابن القيم في «أحكام أهل الذمة» أن النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية في هوازن يوم حنين، واستعار منه مائة درع بأدائها وهو مشرك، حتى قالت له هوازن: تقاتل مع محمد ولست على دينه؟ قال: رب من قريش خير من رب من هوازن. (3) أن ما ورد من النهي عن

الاستعانة بغير المسلمين في القتال محمول على الكراهة، أو واقعة عين تخص أصحابها لحملهم على الإسلام أو للشك في نواياهم. (4) أن الجهاد القتالي يعتمد الرأي والحرب والمكيدة، فيقوم على المصلحة العقلية وليس أنه عبادة توقيفية، فيصح من غير المسلم كالبيع. وما فيه من إعلاء كلمة الله لا يخرجه عن كونه عملاً مصلحيًا وليس أنه عمل عبادي محصن كالصلاة. لأن كلمة الله هي العدل، والعدل يكون من المسلم ومن غيره.

المذهب الثاني: يرى أنه يحرم على المسلمين الاستعانة بغيرهم في الجهاد القتالي. وهو قول جمهور المالكية وبعض الشافعية ورواية عند الحنابلة. وحجتهم: (1) ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل كان قد يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله – صلى الله عليه وسلم: جئت لأتبعك وأصيب معك. قال له رسول الله – ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله»؟ قال: لا. قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك». قال: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له كما قال أول مرة. فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة. قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك». قالت: ثم رجع فأدركه بالبيداء فقال له كما قال أول مرة: «تؤمن بالله ورسوله»؟ قال: نعم. فقال له رسول الله – صلى الله عليه وسلم: «فانطلق». (2) أن الجهاد عبادة؛ لأننا أمرنا به لإعلاء كلمة الله. والعبادة لا تصح إلا من مسلم، فلا يجوز أن يقوم بها غيره كالصلاة والصيام.

رابعًا: المعاهدات بترك القتال

أجمع الفقهاء في الجملة على جواز عقد المعاهدات الصلحية مع أهل الحرب لترك القتال مدة بعوض أو بغير عوض؛ لعموم قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة : ٤]، وقال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال : ٦١]، وأخرج أحمد عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن النبي ﷺ هادن قريشًا عام الحديبية عشر سنين.

واختلف الفقهاء بعد ذلك في عدة مسائل منها:

1 ـ هل يشترط لصحة المعاهدات أن توجد ضرورة، أو يكفي أدنى حاجة؟

جمهور الفقهاء في المذاهب الأربعة يرون صحة المعاهدات بالمهادنة لأدنى مصلحة أو حاجة؛ لعموم الأدلة المبينة للمشروعية. وذهب قوم – لم يسمهم ابن رشد – إلى عدم جواز المعاهدات بالمهادنة إلا حال الضرورة الداعية لأهل الإسلام من فتنة أو نحوها؛ لعدم التهاون في أمر الجهاد.

2 ـ هل يشترط لصحة المعاهدات أن يكون بعوض، وهل يجوز أن يكون العوض من المسلمين لغيرهم؟

جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والأصح عند الشافعية وهو مذهب الحنابلة يرى جواز المعاهدات بعوض وبغير عوض – حسب المصلحة – ولكن يكون العوض لصالح المسلمين، ولا يجوز أن يكون منهم لصالح غيرهم. إلا في الضرورة الملجئة؛ لقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ ﴾ [محمد : ٣٥].

وذهب الأوزاعي – كما ذكر ابن رشد – ووجه للشافعية إلى جواز المعاهدات بعوض يدفعه المسلمون لغيرهم عند الضرورة ولو لم تكن ملجئة، كخشية الفتنة أو نحوها؛ لما أورده ابن رشد في «بداية المجتهد»: «أنه كان ﷺ قد هم أن يعطي بعض ثمر المدينة لبعض الكفار الذين كانوا في جملة الأحزاب لتخبيبهم، فلم يوافقه على القدر الذي كان سمح له به من ثمر المدينة حتى أفاء الله بنصره».

3 ـ هل يشترط لصحة المعاهدات أن تكون موقتة بوقت؟ وما قدره؟

اختلف الفقهاء في اشتراط التأقيت لصحة المعاهدات ومدتها، على مذهبين.

المذهب الأول: يرى أنه لا تصح المعاهدات إلا موقوتة بوقت. وهو مذهب الجمهور، قال به المالكية والشافعية والحنابلة. **وحجتهم:** أن إطلاقها بدون تحديد يؤدي إلى ترك الجهاد.

ثم اختلف هؤلاء الجمهور في الحد الأقصى لتلك المدة على أقوال أشهرها قولان.

القول الأول: يكون الحد الأقصى للمعاهدة حسب ما يراه الإمام، المهم أن تكون

محددة بزمن، وهو مذهب المالكية والحنابلة. **وحجتهم**: أن المعاهدة شرعت للمصلحة فوجب ترك مدتها للمصلحة.

القول الثاني: يكون الحد الأقصى للمعاهدة بحسب قوة المسلمين وضعفهم. فإن كان بالمسلمين قوة فلا يجوز أن تزيد مدة المعاهدة عن أربعة أشهر. أما إن كان بالمسلمين ضعف فلا يجوز أن تزيد مدة المعاهدة عن عشر سنين. وهو مذهب الشافعية. **وحجتهم**: ما أخرجه مالك مرسلا، أن النبي ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح رجاء إسلامه. قالوا: وكان المسلمون يومئذٍ في قوة. وأخرج أحمد من حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم، أن النبي ﷺ هادن قريشًا عام الحديبية عشر سنين. قالوا: وكان بالمسلمين يومئذٍ ضعف.

المذهب الثاني: يرى أنه يصح عقد المعاهدات مطلقة بدون مدة إن كان لذلك مصلحة. وهو مذهب الحنفية. **وحجتهم**: عموم قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال : ٦١].

خامسًا: الجزية والإعفاء منها

نوجز الحديث عن طبيعة الجزية، والطوائف التي تقبل منها الجزية، ومقدارها، وذلك في العناصر التالية.

(1) طبيعة الجزية

اختلف الفقهاء في طبيعة الجزية على ثلاثة مذاهب في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن الجزية صلة مالية، أي إعانة وتعاون في الإنفاق العام. وهو قول بعض فقهاء الحنفية. وحجتهم: (1) عموم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة : ٢٩]. قال عثمان البزي: أي نقدًا عن ظهر يد ليس بنسيئته. قالوا: فليس المراد من الصغار المذلة وإنما عدم التسامح بالتقسيط أو الأجل، فتكون الجزية صلة وإعانة في الإنفاق العام. (2) أن الجزية ليست عوضًا عن شيء فوجب أن تكون صلة فهي ليست بدلاً عن حقن الدم؛ لأنه لو كان مستحق القتل لم يجز إسقاطه

بعوض مالي أصلاً كالحدود. ولذلك سقطت الجزية عن الفقير، كما تسقط بالموت قبل الأداء. وأنها ليست بدلاً عن سكنى دار الإسلام؛ لأن الذمي يسكن ملك نفسه.

المذهب الثاني: يرى أن الجزية عقوبة مالية جزاء الإصرار على عدم قبول الإسلام. وهو قول أبي حنيفة وبعض المالكية. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة : ٢٩]. قال ابن عباس: أي يدفعها بنفسه غير مستنيب فيها أحدًا. قالوا: والاتيان بها بنفسه دليل على الذل والصغار عقوبة له على الإصرار على كفره. (2) أن الجزية مشتقة من الجزاء، وهو إما أن يطلق على الثواب بسبب الطاعة، وإما أن يطلق على العقوبة بسبب المعصية. ولا شك في انتفاء الأول؛ لأن الكفر معصية وشر، فيتعين الثاني للجزاء. (3) أن الواجب في حق الكفار ابتداءً هو القتل عقوبة لهم على الكفر، فلما دفع عنهم القتل بعقد الذمة الذي يتضمن الجزية صارت الجزية عقوبة بدل عقوبة القتل.

المذهب الثالث: يرى أن الجزية عوض عن معوض. وهو مذهب الجمهور، لكنهم اختلفوا في هذا المعوض على قولين.

القول الأول: أن المعوض في الجزية هو النصرة والحماية على يد رجال أمن دار الإسلام. وهو قول بعض فقهاء الحنفية؛ لأن أهل الذمة لا يجب عليهم الجهاد.

القول الثاني: أن المعوض في الجزية هو العصمة أو حقن الدم، وكذلك سكنى دار الإسلام والإقامة فيها. وهو قول بعض فقهاء الحنفية ومذهب الشافعية والحنابلة؛ لأنها إن كانت عوضًا عن العصمة فهي في معنى بدل الصلح عن دم وإن كانت عوضًا عن السكنى فتكون في معنى بدل الإجارة.

(2) الطوائف التي تقبل منها الجزية

أجمع الفقهاء في الجملة على قبول الجزية من أهل الكتاب ومن لهم شبه كتاب، واختلف الفقهاء بعد هذا في حكم قبولها ممن عداهم، على ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: يرى أن الجزية لا تقبل من المشركين مطلقًا عربًا أو عجمًا، فلا يقبل

منهم إلا الإسلام. وهو مذهب الجمهور قال به ابن الماجشون من المالكية وهو مذهب الشافعية والمشهور عند الحنابلة. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» [التوبة : ٢٩]. فالآية قاصرة على أهل الكتاب. (2) ما أخرجه مسلم عن عمر بن الخطاب أن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله». فهذا عام في جميع الكفار، وقد تم استثناء أهل الكتاب بالآية، فبقي الباقون على استحقاق القتل.

المذهب الثاني: يرى أن الجزية تقبل من مشركي العجم دون مشركي العرب. وهو مذهب الحنفية ورواية عند المالكية والحنابلة. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة : ٥]، قالوا: فهو خاص بمشركي العرب؛ لأنه مرتب على قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥]، وهي الأشهر الأربعة التي كان العرب يحرمون القتال فيها. (2) أن النبي ﷺ لم يأخذ الجزية من مشركي العرب، فقد أخرج عبد الرزاق عن الزهري أن النبي ﷺ صالح عبدة الأوثان على الجزية إلا من كان منهم من العرب.

المذهب الثالث: يرى أن الجزية تقبل من جميع غير المسلمين، ومنهم المشركون بكل صنوفهم وأجناسهم. وهو المشهور عند المالكية، وبه قال الأوزاعي. **وحجتهم**: ما أخرجه مسلم عن حديث بريدة، أن النبي ﷺ كان إذا أمر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله ثم قال: «وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال»، وذكر منها الجزية. ووجه الدلالة: عموم كلمة المشركين في الحديث التي تشمل كل صنوفهم.

(3) مقدار الجزية

اختلف الفقهاء في مقدار الجزية على ثلاثة مذاهب في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن الجزية نوعان: صلحية وعَنْوية. أما الجزية الصلحية فليس

لها حد معين، بل تكون بحسب ما يقع عليه الاتفاق بين الإمام وبين طالب الجزية. وأما الجزية العنوية فمقدرة شرعًا. وهو مذهب الحنفية والمالكية ورواية عن أحمد. ولكنهم اختلفوا في تقدير العنوية.

قال الحنفية ورواية الحنابلة: هي ثلاثة مستويات 48 درهمًا للغني، 24 درهمًا للمتوسط، 12 درهمًا للفقير المعتمل؛ لما روي ذلك عن عمر فيما أخرجه أبو عبيد والبيهقي. [والدرهم = 2.975 جرام من الفضة]. وقال المالكية: هي أربعة دنانير ذهبًا أو أربعين درهمًا بلا زيادة ولا نقصان؛ لما روي عن عمر بن الخطاب، كما ذكره الباجي في المنتقى. [والدينار = 4.25 جرام من الذهب].

المذهب الثاني: يرى أن أقل الجزية دينار [4.25 جرام من الذهب]، ولا حد لأكثرها. وهو مذهب الشافعية ورواية ثانية عند الحنابلة. **وحجتهم**: ما أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه، عن معاذ بن جبل قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن وأمرني أن آخذ من كل حالم دينارًا».

المذهب الثالث: يرى أنه لا تقدير في الجزية، وأن أمرها إلى الإمام، فله أن يزيد وينقص على ما يرى فيه المصلحة. وهو المعتمد عند الحنابلة وبه قال الثوري وأبو عبيد. وحجتهم: (1) عموم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة : ٢٩] هكذا بدون تقدير. (2) أن النبي ﷺ أمر معاذًا أن يأخذها دينارًا من أهل اليمن، وعمر جعلها على ثلاثة مستويات. فهذا الاختلاف يدل على أنها إلى رأي الإمام، ويؤيده ما أخرجه البخاري عن أبي نجيح أنه قال لمجاهد: ما شأن أهل الشام عليهم أربعة دنانير، وأهل اليمن عليهم دينار؟ قال: جعل ذلك من أجل اليسار.

المبحث الثامن
التحاق غير المسلمين بجيش المسلمين وشرطتهم

قد يبدو التعارض بين اشتراط الفقهاء لصفة الإسلام فيمن يلتحق بالمقاتلين في جيش المسلمين وشرطتهم وبين مقومات الدولة المعاصرة التي ترعى حق المواطنة بالمساواة بين شعبها المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات المتعلقة بالانتماء الوطني، فلا تفرق بين مسلم وبين غيره إلا بالتأهل للوظيفة بحسب الضوابط المهنية.

ولكن بالتحقيق الفقهي لأحكام مشاركة غير المسلمين والاستعانة بهم في مهام المسلمين العسكرية والشرطية يسقط هذا التعارض، حيث سيتضح أنه شرط فقهي كانت له ملابسات تاريخية تلحقه بضوابط المهنة، ولم يكن شرطًا دينيًا عباديًا كالصلوات الخمس وصيام رمضان، حتى إن المصريين وكثيرًا من دول المسلمين قد تركوا العمل به دون نكير من الفقهاء المعاصرين. ويدل على أن هذا الشرط ليس شرطًا دينيًا: أن الفقهاء قد اختلفوا فيه، فذهب أكثرهم إلى جواز استعانة المسلمين بغيرهم في العمليات القتالية التي يقوم بها جيش المسلمين بالضوابط العامة من المصلحة وأمن الخيانة ولهم في سبيل ذلك حق في الغنيمة كالمسلمين في الجملة، وذلك خلافًا للمالكية في المشهور وبعض الشافعية والحنابلة الذين منعوا الاستعانة بغير المسلمين في جيش المسلمين من المقاتلين. وأجاز الشافعية وبعض الحنابلة ومذهب الظاهرية في الجملة أن يتم التعاقد النظامي بصفة الإجارة ونحوها من التوظيف مع غير المسلمين في جيش المسلمين في عملياته القتالية ضد الأعداء، وخالف في ذلك الجمهور. كما سيتضح أن المذهب الحنفي يجيز الاستعانة بغير المسلمين في مقاومة بغاة المسلمين ونحوهم بالضوابط العامة من المصلحة وأمن الخيانة، خلافًا للجمهور. ومقاومة البغاة في حياة المسلمين الأولى تعني

بلغة العصر مقاومة المنحرفين والخارجين على القانون، وهي من اختصاص جهاز الشرطة. وهذا الخلاف الفقهي يخفف أو يسقط دعوى التعارض بين اشتراط صفة الإسلام فيمن يلتحق بالمقاتلين في جيش المسلمين وشرطتهم وبين مقومات الدولة المعاصرة التي ترعى حق المواطنة، وذلك عن طريق الاختيار الفقهي المأذون فيه شرعًا، خاصة وأن المقاتلين في الجيش والشرطة في هذا العصر صاروا من الموظفين العموم في الدولة، ولم يعد لهم وجه تميز في غنيمة أو فيء بصفة الإسلام.

ونوجز فيما يلي مذاهب الفقهاء في أحكام الاستعانة والتعاقد مع غير المسلمين في جيش المسلمين وشرطتهم لتحقيق المقصود من سعة الأفق وإسقاط التعارض الموهوم.

أولاً: استعانة المسلمين بغيرهم في الجيش

تتسم عملية الاستعانة بصفة التأقيت في الزمان والمكان غالبًا، لأن الاستعانة هي طلب العون، كما تتسم بأنها توجب للمشاركين حصة من الغنيمة بصفة الأسهم متساوية الأنصبة أو بصفة الرضخ المقدر إجمالاً. وقد اختلف الفقهاء في حكم استعانة المسلمين بغيرهم في الأعمال القتالية التي يقوم بها جيش المسلمين في مهامه الشرعية ضد الأعداء، وذلك على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى جواز استعانة المسلمين بغيرهم في العمليات القتالية التي يقوم بها جيش المسلمين بالضوابط العامة من المصلحة وأمن الخيانة ولهم في سبيل ذلك جزء من الغنيمة إما بالأسهم كالمسلمين وهو قول الأوزاعي وسفيان الثوري، وإما بالرضخ وهو العطية التقديرية من الغنيمة بحسب ما يتفق عليه، وهو مذهب جمهور الفقهاء قال به الحنفية ورواية عند المالكية اختارها ابن حبيب، وهو مذهب الشافعية والصحيح عند الحنابلة وإليه ذهب أهل العترة. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة : ٢]، فهذا عام يشمل التعاون على البر والتقوى ولو كان مع الأعداء.

(2) أن النبي ﷺ استعان في بعض غزواته باليهود وأسهم لهم من الغنيمة، فقد أخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة، من طرق صحاح - كما وصفها ابن حزم - أن النبي ﷺ كان يغزو باليهود فيسهم لهم كسهام المسلمين. وأورد ابن القيم في «أحكام أهل الذمة»، كما أورد العيني في «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، وابن بطال في «شرح صحيح البخاري»، أن النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية في هوازن يوم حنين، واستعار منه مائة درع بأداتها وهو مشرك، وخرج معه صفوان حتى قالت له هوازن: تقاتل مع محمد ولست على دينه؟ فقال: رب من قريش خير من رب من هوازن.

(3) أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين استعانوا بغير المسلمين من أهل الكتاب والمشتركين في جهادهم ورضخوا لهم بعطية من الغنيمة، وهم لا يفعلون ذلك إلا عن توقيف لحسن الظن بهم. ومن ذلك: (أ) ما أخرجه ابن أبي شيبة وابن حزم أن سعد بن مالك هو ابن أبي وقاص غزا بقوم من اليهود فرضخ لهم. يقول ابن حزم: ولا نعلم لسعد مخالفًا لذلك من الصحابة. (ب) ما أخرجه ابن أبي شيبة وابن حزم أن عامر الشعبي سئل عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب فقال: أدركت الأئمة الفقيه منهم وغير الفقيه يغزون بأهل الذمة، فيقسمون لهم ويضعون عنهم من جزيتهم، فذلك لهم نفل حسن. قال ابن حزم: والشعبي ولد في أول أيام علي وأدرك من بعده من الصحابة. (ج) وأخرج عبد الرزاق عن الشعبي أنه سئل عن المشركين يغزون مع المسلمين ما لهم مع المسلمين؟ قال: «لهم ما صالحوا عليه. ما قيل لكم كذا وكذا فهو لهم». وأخرج ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن معمر قال: سمعت قتادة سئل عن أهل العهد يغزون مع المسلمين؟ قال: لهم ما صالحوا عليه ما جعل لهم فهو لهم. (د) ما أورده ابن حزم قال: كان سلمان بن ربيعة الباهلي أنه غزا بلنجر، وكان غزا فاستعان بناس من المشركين على المشركين، وقال: ليحمل أعداء الله على أعداء الله.

(4) أن الحاجة داعية لاستعانة المسلمين بغيرهم في مثل تلك المهام القتالية؛ لأن غير المسلمين ليسوا سواء فمنهم من ينصر الحق، كما قال تعالى: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عمران : ١١٣].

(5) أن الاستعانة بغير المسلمين في المعدات من الأسلحة والخيل ونحوها جائز بالإجماع، فيقاس عليها الاستعانة بهم في العدد من المقاتلين.

(6) أن ما ورد من النهي عن الاستعانة بغير المسلمين في القتال محمول على الكراهة، أو واقعة عين تخص أصحابها لحملهم على الإسلام أو للشك في نواياهم.

(7) أن اختصاص المسلمين بحل الغنائم لا يمنعهم من الإسهام أو الرضخ منها لغير المسلمين الذين شاركوهم القتال، فكانت عليهم محرمة بصفتها غنيمة، وهي لهم من المسلمين بصفتها ربح المشاركة.

المذهب الثاني: يرى تحريم استعانة المسلمين بغيرهم في العمليات القتالية التي يقوم بها جيش المسلمين في مهامه الشرعية مطلقًا، ويجوز أن يكونوا في غير المقاتلة كما في خدمات الجيش، وليس لهم سهم في الغنيمة. وإلى هذا ذهب أكثر المالكية وبعض الشافعية كابن المنذر، ورواية عند الحنابلة، وبعض أهل العلم منهم إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني المتوفى 259هـ والذي كان الإمام أحمد يكاتبه ويكرمه إكرامًا شديدًا، وكان مقيمًا بدمشق وشديد الميل إلى مذهب أهل الشام في التحامل على علي بن أبي طالب وقريب من هذا المذهب ذهب ابن حزم الظاهري وحكاه عن شيخ مذهبه أبي سليمان داود بن علي، حيث يرون تحريم الاستعانة بغير المسلمين في العمليات القتالية التي يقوم بها جيش المسلمين لما يترتب على ذلك من استحقاق المشاركين في القتال من الغنيمة، وهي محرمة على غير المسلمين. **وحجة أصحاب هذا المذهب**: (1) أن النبي ﷺ نهى عن الاستعانة بغير المسلمين في قتالهم، ومن ذلك: (أ) ما أخرجه أبو داود وابن ماجه وابن حبان بإسناد صحيح عن عائشة، أن رجلاً من المشركين لحق بالنبي ﷺ ليقاتل معه فقال: «ارجع فإنا لا نستعين بمشرك». وأخرجه مسلم عن عائشة قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيب معك. قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله»؟ قال لا. قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك». قال: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له كما قال أول مرة. فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة. قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك». قالت ثم رجع فأدركه بالبيداء فقال له كما قال أول مرة: «تؤمن بالله ورسوله"؟ قال: نعم. فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق». (ب) ما أخرجه الإمام أحمد والطبراني والحاكم وصححه عن خبيب بن

عبد الرحمن عن أبيه عن جده هو الأسود بن حارثة، قال: أتيت رسول الله ﷺ وهو يريد غزوًا أنا ورجل من قومي ولم نسلم فقلنا: إنا نستحي أن يشهد قومنا مشهدًا لا نشهده معهم. قال: أو أسلمتما؟» قلنا: لا. قال: «فإنا لا نستعين بالمشركين على المشركين». قال: فأسلمنا وشهدنا معه فقتلت رجلاً وضربني ضربة وتزوجت بابنته. فكانت تقول: لا عدمت رجلاً وشّحك هذا الوشاح. فأقول لا عدمت رجلاً عجل أباك إلى النار. (ج) ما أخرجه الحاكم عن أبي حميد الساعدي قال: خرج رسول الله ﷺ حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة. قال: «من هؤلاء»؟ قالوا: بنو قينقاع، وهو رهط عبد الله بن سلام. قال: «وأسلموا»؟ قالوا: لا، بل هم على دينهم. قال: «قل لهم فليرجعوا فإنا لا نستعين بالمشركين». وأخرجه الطبراني عن أبي حميد أن النبي ﷺ خرج يوم أحد حتى إذا جاوز ثنية الوداع إذا هو بكتيبة جيش فقال: «من هؤلاء»؟ قالوا: هذا عبد الله بن أبي في ستمائة من مواليه من اليهود من بني قينقاع. قال: «وقد أسلموا»؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: «مروهم فليرجعوا فإنا لا نستعين بالمشركين على المشركين». وأخرجه ابن أبي شيبة عن سعيد بن المنذر قال: خرج رسول الله ﷺ إلى أحد، فلما خلف ثنية الوداع نظر خلفه فإذا كتيبة خشناء، فقال: من هؤلاء»؟ قالوا: عبد الله بن أبي بن سلول ومواليه من اليهود، فقال: «وقد أسلموا»؟ قالوا: «لا. قال: فإنا لا نستعين بالكفار على المشركين».

(2) أن الاستعانة بغير المسلمين في القتال يجعلهم شركاء المسلمين في الغنيمة، والغنيمة لا تحل لغير المسلمين؛ لما أخرجه مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لم تحل الغنائم لأحد من قبلنا». وأخرج الشيخان عن جابر بن عبد الله، أن النبي ﷺ قال: «أعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي المغانم ولم تحل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة».

(3) أن غير المسلمين ليسوا مؤتمنين لعداوتهم الدائمة للمسلمين، فكانت الاستعانة بهم خطرًا وهلاكًا، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة : ١٩٥]. ويدل على عداوة غير المسلمين عموم قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ

مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ [آل عمران: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُواْ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُم بِأَفْوَٰهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَٰسِقُونَ ۝٨ ٱشْتَرَوْاْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِهِۦٓ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ۝٩ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُعْتَدُونَ﴾ [التوبة: ٨-١٠].

(4) أن مقصود القتال في سبيل الله هو أن يدين الناس بلا إله إلا الله، وغير المسلم لا يقاتل لذلك، فوجب منعه من القتال في جيش المسلمين. ويدل على مقصود القتال في الإسلام ما أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله، ثم قرأ: «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر» [الغاشية: ٢١، ٢٢]. وأخرجه الشيخان عن عمر وعن أبي هريرة بألفاظ مختلفة.

ثانيًا: التعاقد النظامي في جيش المسلمين مع غيرهم

يتسم التعاقد النظامي في جيش المسلمين مع غيرهم بصفة الديمومة والاستقرار بالنسبة إلى مسألة الاستعانة التي تقع غالبًا مؤقتة وفي مهمة محددة. وأيضًا فإن مسألة التعاقد تستوجب أجرة معلومة سواء حصلت الغنيمة أو لم تحصل، أما مسألة الاستعانة فإنها توجب حقًا في الغنيمة بصفة الأسهم متساوية التقدير أو بصفة الرضخ مجمل التقدير. من أجل ذلك اختلف الفقهاء في حكم التعاقد النظامي في جيش المسلمين مع غيرهم بمنطق فقهي يختلف عن منطقهم في مسألة الاستعانة، ويمكن إجمال أقوال الفقهاء في مسألة التعاقد في مذهبين.

المذهب الأول: يرى تحريم التعاقد النظامي بصفة الإجارة أو نحوها من التوظيف مع غير المسلمين في جيش المسلمين. وهو مذهب جمهور الفقهاء ذهب إليه الحنفية والمالكية والمشهور عند الحنابلة. **وحجتهم:** (1) أن القتال من العبادات التكليفية فلا يدخل فيها غير المسلمين خاصة وأن العبادات تحتاج إلى نية وغير المسلمين ليسوا من أهلها. ويدل على أن القتال من التكاليف الشرعية قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ

﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة : ٢١٦]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة : ١١١].

(2) أن القتال في سبيل الله من الطاعات والقرب كالصلاة والصيام والآذان والإمامة، وهذه الطاعات ليست محلاً لعقد الإجارة عند الحنفية والحنابلة؛ لأن القربة متى حصلت وقعت على العامل - أي استحق ثوابها من الله - فلا يجوز أخذ الأجرة عليها من غيره - ولأن الرسول ﷺ نهى عن أخذ الأجر على الآذان وتعليم القرآن، فيقاس عليهما سائر العبادات. ومن هذا النهي ما أخرجه أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي والحاكم عن عثمان بن أبي العاص، أنه قال: يا رسول الله اجعلني إمام قومي. قال: «أنت إمامهم، واقتد بأضعافهم، واتخذ مؤذنًا لا يأخذ على آذانه أجرًا». وأخرج الطبراني والبيهقي وأحمد برجال ثقات عن عبد الرحمن بن شبل الأنصاري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اقرءوا القرآن ولا تغلوا فيه ولا تجفوا عنه ولا تأكلوا به ولا تستكثروا به». وأخرج أحمد وأبو داود وابن ماجه بسند فيه مقال عن عبادة بن الصامت قال: علمت ناسًا من أهل الصفة القرآن والكتابة فأهدى إلي رجل منهم قوسًا. قال: قلت: قوس وليس بمال، أتقلدها في سبيل الله، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «إن سرك أن يقلدك الله قوسًا من نار فاقبلها».

(3) القياس على تحريم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد، كما هو مذهب المالكية في المشهور وبعض الشافعية والحنابلة.

المذهب الثاني: يرى جواز التعاقد النظامي بصفة الإجارة ونحوها من التوظيف مع غير المسلمين في جيش المسلمين في عملياته القتالية ضد الأعداء. وهو مذهب الشافعية وحكاه ابن تيمية بصيغة التضعيف عند الحنابلة فقال: وقيل لا تصح - أي الإجارة على الجهاد، إلا ممن لا يلزمه كالعبد والكافر والمرأة. وإلى هذا القول ذهب ابن

حزم الظاهري عند الضرورة وبشرط أن تكون الأجرة من غير الغنيمة فقال في كتاب الجهاد: وإن اضطررنا إلى المشرق في الدلالة في الطريق استأجر لذلك مسمى من غير الغنيمة. **وحجة أصحاب هذا المذهب**: (1) أن القتال في سبيل الله من العبادات بالمعنى العام التي تصح إذا وقعت على وجهها مثل ستر العورة وبناء المسجد وطبع المصحف ونحوها وليس من العبادات بالمعنى الخاص التي تحتاج إلى نية كالصلاة والصوم. وبهذا يجوز أن يستأجر المسلمون غيرهم في القتال كسائر الأعمال الفنية من الطب والهندسة والنقل والمواصلات ونحو ذلك، فقد أخرج البخاري عن عائشة قالت: استأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الديل هاديًا خريتا - يعني حاذقًا - وهو على دين كفار قريش، فدفعا إليه راحلتيهما وواعده غار ثور بعد ثلاث ليال براحلتيهما صبح ثلاث.

وعلى التسليم بأن القتال في سبيل الله من العبادات بالمعنى الخاص فإن نية الإمام كافية لتحققه ولا حاجة إلى نية الأجير كما في الزكاة التي ينوي صاحبها إخراجها ويوكل عامله غير المسلم بتسليمها إلى المستحقين.

(2) أن القتال في سبيل الله من المعاملات فكان محلاً لعقد الإجارة ممن لا يجب عليه عينًا كالمرأة أو غير المسلم، وعلى التسليم بأنه من الطاعات والقرب فإن المالكية والشافعية والمتأخرين من الحنفية لا يرون بأسًا بأن تكون محلاً لعقد الإجارة استدلالاً بما أخرجه البخاري عن ابن عباس أن نفرًا من أصحاب النبي ﷺ مروا بماء فيهم لديغ أو سليم فعرض لهم رجل من أهل الماء فقال: هل فيكم من راق؟ إن في الماء رجلاً لديغًا أو سليما فانطلق رجل منهم فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء، فبرأ فجاء بالشاء إلى أصحابه فكرهوا ذلك وقالوا: أخذت على كتاب الله أجرًا حتى قدموا المدينة، فقالوا: يا رسول، أخذ على كتاب الله أجرًا؟ فقال رسول الله ﷺ: «إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله». وأخرج الشيخان عن سهل بن سعد الساعدي أن امرأة قالت يا رسول الله جئت أهب لك نفسي. فطأطأ الرسول ﷺ رأسه، فقام رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله إن لم يكن لك بها حاجة فزوجنيها، فقال: «فهل عندك من شيء». قال: لا. فقال: «انظر ولو خاتمًا من حديد». قال: ولا خاتمًا من حديد. فقال ﷺ: «ماذا معك من القرآن». قال: معي سورة كذا وسورة كذا، عددها. فقال: «تقرؤهن عن ظهر قلب». قال: نعم.

قال: «اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن». وفي رواية لمسلم: «فقد زوجتكها فعلمها من القرآن».

(3) قياس التعاقد مع غير المسلمين على جواز الاستعانة بهم في الجهاد كما هو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية وأكثر الشافعية والحنابلة وبعض المالكية.

(4) أن الأجير من غير المسلمين يأخذ أجره في القتال من بيت المال وليس من الغنيمة. وكان من أسباب المنع - كما هو مذهب الظاهرية - أن الغنيمة خاصة بالمسلمين ومحرمة على غيرهم.

(5) أن الحاجة داعية لتعاقد المسلمين مع غيرهم في الأعمال القتالية للاستفادة من الخبرة وتطور فنون القتال، وفي منع ذلك حرج، وهو مرفوع بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج : ٧٨].

ثالثًا: استعانة المسلمين بغيرهم في الشرطة

المتأمل في وظيفة جهاز الشرطة عند المسلمين يراها تطورا لوظيفة رجال الضبط الذين يساعدون الحاكم على إقامة العدل بين المحكومين ومقاومة أعمال البغي - وهو خروج بعض المسلمين على النظام الحاكم بقصد إسقاطه أو حمله على رفع الظلم من وجهة نظر الخارجين - وأعمال الحرابة - وهي خروج بعض المسلمين على الآمنين بقصد الترويع أو القتل أو السلب أو انتهاك العرض أو غير ذلك فيما يعرف بقطع الطريق أو البلطجة - وهي وظيفة تحتاج إلى تأهيل قتالي من نوع خاص يتفق مع مقصدها من تأديب المجرمين في داخل الديار الإسلامية وتقويمهم، وهذا يختلف عن التأهيل القتالي لرجال الجيش والمنوط بهم حماية الديار الإسلامية من العدوان الخارجي والذين يهدفون إلى استئصال شأفة الأعداء ليكونوا عبرة لغيرهم.

وقد اختلف الفقهاء المسلمون قديما في حكم استعانة المسلمين بغيرهم في مقاومة البغاة والمحاربين ونحوهم التي يقوم بها رجال الشرطة لثلاثة أسباب. أحدها : أن مقاومة الشرطة للخارجين عن القانون نوع قتال مع ما ورد في السنة من نهي المسلمين عن الاستعانة بغيرهم فيه. الثاني: أن المستهدفين في مقاومة رجال الشرطة عناصر من

داخل الديار الإسلامية تدين بالإسلام أو تلتزم بأحكامه (المسلمون والمعاهدون) ورجال الشرطة من غير المسلمين قد يتهمون في عملهم بتصفية حسابات مع المسلمين لمظنة العداوة الدينية. الثالث : أن المقصود في مقاومة الشرطة هو التأديب وتمكين الخارجين عن القانون من العود إليه وليس تطهير المجتمع من وجودهم باستئصال شأفتهم، ورجال الشرطة من غير المسلمين قد يتهمون في عدم استيعاب هذا المقصود.

ويمكن إجمال أقوال الفقهاء في حكم استعانة المسلمين بغيرهم في مقاومة بغاة المسلمين ونحوهم في مذهبين.

المذهب الأول : يرى تحريم استعانة المسلمين بغيرهم في مقاومة البغاة ونحوهم. وهو مذهب جمهور الفقهاء ذهب إليه المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية. **وحجتهم**: (1) القياس الأولوي على تحريم الاستعانة بغير المسلمين في قتال أعداء المسلمين من خارجهم. حيث ذهب أكثر المالكية وبعض الشافعية والحنابلة إلى تحريم استعانة المسلمين بغيرهم في العمليات القتالية التي يقوم بها جيش المسلمين في مهامه الشرعية، فكان الأولى تحريم تلك الاستعانة في قتال البغاة من المسلمين. ويدل على ذلك عموم ما أخرجه مسلم عن عائشة - رَضِيَ اللهُ عَنْهَا - أن رجلا كان يذكر منه جرأة ونجدة لحق بالنبي ﷺ عندما خرج في بدر، وقال : جئت لأتبعك وأصيب معك. فقال له النبي ﷺ - : «تؤمن بالله ورسوله ؟». قال : لا. قال : «فارجع فلن أستعين بمشرك ». فأعاد عليه ثلاثا حتى أعلن الرجل إيمانه فقال النبي ﷺ - :"فانطلق». وأخرج الطبراني من حديث أبي حميد أن النبي ﷺ خرج يوم أحد حتى جاوز ثنية الوداع إذا هو بكتيبة جيش فقال : «من هؤلاء؟ » قالوا : هذا عبد الله بن أبي في ستمائة من مواليه من اليهود من بني قينقاع. قال : «وقد أسلموا؟» قالوا : لا يا رسول الله. قال : «مروهم فليرجعوا فإنا لا نستعين بالمشركين على المشركين ».

(2) سد باب التخوين في حال الاستعانة بغير المسلمين في مقاومة المسلمين الخارجين على القانون ؛ إذ قد يتهم غير المسلمين في عملهم الشرطي بتصفية حسابات مع المسلمين لمظنة العداوة الدينية.

(3) أن رجال الشرطة من غير المسلمين لا يستوعبون مقصود عمل الشرطي في الإسلام من التأديب وتمكين الخارجين عن القانون من العود إليه دون تزفيف الجريح وملاحقة الفارين قبل ارتكاب الجريمة. فكان منع غير المسلمين من الالتحاق بشرطة المسلمين للحيلولة دون خروج جهاز الشرطة عن مقصوده الشرعي بارتكاب جرائم التعذيب والإجهاز على الجريح من المجرمين بغير حصانة قضائية. ولذلك نص فقهاء الشافعية والحنابلة على أنه لا يجوز الاستعانة بالمسلمين من أهل المذهب الحنفي في قتال البغاة لأنهم يقولون بجواز قتل المدبرين منهم.

(4) أن الاستعانة بغير المسلمين في قتال البغاة من المسلمين فيها فساد من جهتين. الجهه الأولى هي ما نص عليها الإمام الشافعي من أن تلك الاستعانة تجعل سبيلا للكافر على المسلم. والله تعالى يقول: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء : ١٤١]. الجهة الثانية نص عليها الشوكاني في السيل الجرار أن في تلك الاستعانة تعاضد الكفر والإسلام على الإسلام، وقبح ذلك معلوم ودفعه بأدلة الشرع لا يخفى.

المذهب الثاني : يرى جواز استعانة المسلمين بغيرهم في مقاومة البغاة ونحوهم بالضوابط العامة من المصلحة وأمن الخيانة. وهو مذهب الحنفية. **وحجتهم** : (1) القياس على جواز الاستعانة بغير المسلمين في قتال الأعداء من الخارج، بجامع الإعانة على رد الظلم. حيث ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة وبعض المالكية إلى جواز استعانة المسلمين بغيرهم في العمليات القتالية التي يقوم بها جيش المسلمين ؛ لما أخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة من طرق صحاح أن النبي ﷺ كان يغزو باليهود فيسهم لهم كسهام المسلمين. كما روي أن النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية يوم حنين واستعار منه مائة درع بأداتها وهو مشرك.

(2) الأمر بالتعاون على البر والتقوى ولو من غير المسلمين في عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة : ٢]. وهذا التعاون يفيد المسلمين بخبرة غيرهم. ويمكن تفادي التخوين وجهل مقصود عمل الشرطة الذي قد يتهم فيه بعضهم برسم الضوابط ووضع نظام للمراقبة تحول دون ممارسة الفساد والظلم.

(3) القياس على جواز الاستعانة بأدوات وأسلحة غير المسلمين، التي هي محل اتفاق في الجملة. فكان الاستعانة بعدد من غير المسلمين في شرطة المسلمين لقتال البغاة منهم كالأداة في يد المسلمين، فلم يكن هناك وجه للتعقيب بتعاضد الكفر والإسلام على الإسلام، أو بجعل يد غير المسلم على المسلم.

المبحث التاسع
شهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين

قد يبدو التعارض بين اشتراط الفقهاء لصفة الإسلام في الشاهد على المسلمين وبين مقومات الدولة المعاصرة والتي ترعى حق المواطنة بالمساواة بين شعبها المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات المتعلقة بالانتماء الوطني.

ولكن بالتحقيق الفقهي لأحكام شهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين يسقط هذا التعارض؛ حيث سيتضح أن ابن تيمية المتوفى 728 هـ وابن القيم المتوفى 751 هـ وهو ما استقر عليه العمل في عصر الدولة الحديثة أنه لا حرج شرعًا من قبول شهادة غير المسلم ويمينه على المسلم في جميع الحقوق الإنسانية بالضوابط العامة في الشهادة دون أن يكون منها صفة الإسلام. وكان الإمام أحمد والظاهرية يرون قبول شهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين في الوصية خاصة وعند الحاجة في الجملة. كما كان جمهور الفقهاء يرى منع قبول شهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين مطلقًا.

وهذا البيان الفقهي يخفف أو يسقط دعوى التعارض بين اشتراط صفة الإسلام في الشاهد على المسلمين وبين حق المواطنة التي ترعاه الدولة الحديثة، فقد كان اشتراط جمهور الفقهاء لهذا الشرط مبنيًا على ظروف تاريخية مليئة بالعداوة والانتقام بين المسلمين وغيرهم، ولم يكن شرطًا دينيًا أو عباديًا محضًا كالطهارة للصلاة.

ونوجز فيما يلي أسباب اختلاف الفقهاء في حكم شهادة غير المسلمين على المسلمين، ثم نعرض لمذاهبهم في ذلك، لتحقيق المقصود من سعة الأفق وإسقاط التعارض الموهوم.

أولاً: أسباب اختلاف الفقهاء في حكم شهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين

يرجع اختلاف الفقهاء في حكم شهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين إلى أربعة أمور هي:

(1) الاختلاف في مفهوم النص المبين لصفة عدالة الشهود في خطاب المسلمين هل يمنع غيرهم من الشهادة عليهم أم لا. (2) الاختلاف في النص الوارد بشأن قبول شهادة غير المسلم على المسلم في الوصية في السفر من حيث النسخ وعدمه. وإذا لم يكن منسوخاً فهل هو قاصر على الوصية أو يتعداها إلى سائر العقود عند الحاجة. (3) تكييف الشهادة هل هي ولاية أو إخبار. (4) طبيعة اختلاف الدين هل ترتب عداوة دنيوية أم هي تنوع عقائد مع اتحاد المصالح الإنسانية والتعاون على الإعمار.

ثانيًا: مذاهب الفقهاء في حكم شهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين

اختلف الفقهاء في حكم شهادة غير المسلمين وأيمانهم على المسلمين، على ثلاثة مذاهب في الجملة.

المذهب الأول: يرى عدم جواز قبول شهادة غير المسلم على المسلم بحال مطلقاً سواء في الوصية في السفر أو في غيرها. وبهذا قال جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية، وروي عن زيد بن أسلم والزهري وقتادة وعطاء. وحجتهم: (1) أن دلالة النصوص في الكتاب والسنة مانعة في ظاهرها من قبول شهادة غير المسلمين علي المسلمين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فخرج بذلك رجال غير المسلمين لأن الخطاب للمسلمين. وقوله تعالى : ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

(2) أن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [المائدة: ١٠٦] منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وعلى التسليم بعدم نسخ الآية فليس المراد بقوله :« أو آخران من غيركم » غير المسلمين، وإنما المراد من غير قبيلتكم أو عشيرتكم.

(3) أن الشهادة تتضمن نوع ولاية، وهي لا تجوز من غير المسلم على المسلم؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

(4) أن اختلاف الدين أمارة ظاهرة على العداوة وهي تهمة ترد الشهادة. ويدل على تلك العداوة عموم قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ﴾ [الممتحنة :١].

المذهب الثاني: يرى قبول شهادة ويمين غير المسلمين على المسلمين في الوصية خاصة، وبشرط الحاجة كانعدام وجود المسلمين مع وجود غيرهم. وإلى هذا ذهب الحنابلة أوبه قال الظاهرية ولكنهم قيدوا الحاجة بحال السفر خاصة، وروي هذا عن عائشة وابن عباس وابن مسعود وأبي موسى الأشعري. **وحجتهم**: أن دلالة عموم النصوص في الكتاب والسنة وإن كانت مانعة في ظاهرها من قبول شهادة غير المسلمين عليهم -كما ثبت في دليل المذهب الأول- إلا أن القرآن الكريم نص صراحة على جواز شهادة غير المسلمين علي المسلمين في الوصية في السفر، فكان هذا كالاستثناء من حكم الأصل، فاقتصر عليه؛ عملاً بقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ ﴾ [المائدة: ١٠٦].

المذهب الثالث: يرى قبول شهادة غير المسلمين مع أيمانهم على المسلمين في جميع الحقوق الإنسانية عند الحاجة بالضوابط العامة في الشهود دون أن يكون منها صفة الإسلام. وإلى هذا ذهب ابن تيمية وابن القيم، حيث جاء في الفتاوى الكبرى لابن تيمية (5 / 576): «قال أبو العباس ابن تيمية في موضع آخر: ولو قيل تقبل شهادتهم - أي غير المسلمين- مع أيمانهم في كل شيء عدم فيه المسلمون لكان وجها، وتكون شهادتهم بدلاً مطلقاً». وجاء في الطرق الحكمية لابن القيم (ص 279): «وقول الإمام أحمد في قبول شهادتهم - أي غير المسلمين- في هذا الموضع- أي الوصية في السفر- هو ضرورة يقتضي هذا التعليل قبولها ضرورة حضراً وسفراً.. ولو قيل تقبل شهادتهم مع أيمانهم في كل شيء عدم فيه المسلمون لكان له وجه، ويكون بدلاً مطلقاً ». **وحجة هذا المذهب**:

(1) أن النصوص المبينة لصفة عدالة الشهود في خطاب المسلمين لا تمنع غيرهم من الشهادة عليهم، فقوله تعالى : ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة : ٢٨٢] وقوله تعالى : ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] خطاب للغالب وليس تقييداً بصفة الإسلام. وأما العدالة فهي الإنصاف وتكون من المسلم وغير المسلم في المعاملات دون خصوص العقيدة التي لا تصنف الناس الى عدل وغير عدل ؛ لأن الإسلام جعل ل اختيار الدين حقاً إنسانياً كما قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

(2) قياس الشهادة على اليمين، فإذا صحت اليمين بالله تعالى من غير المسلمين صحت شهادتهم؛ حيث أجاز الشافعية والحنابلة لغير المسلم أن يحلف ويكون حنثه بالإطعام والكسوة دون الصوم، وذلك خلافاً للحنفية والمالكية الذين اشترطوا صفة الإسلام لانعقاد اليمين ؛ لكونها من الديانات. ويدل لصحة اليمين من غير المسلم قوله تعالى: ﴿تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ﴾ [المائدة: ١٠٦]. وجعل القسم بعد الصلاة لتعظيم اليمين، واختلفوا في تلك الصلاة فقيل: صلاة العصر لأنه وقت يعظمه أهل الأديان، وهو رواية عن ابن عباس وبه قال سعيد بن جبير والنخعي وقتادة وابن سيرين. وقيل: صلاة من صلاة المسلمين، وهو قول الزهري. وقيل: صلاة أهل دين الشاهدين، وهو رواية عن ابن عباس والنخعي وقتادة.

(3) أن آية المائدة الواردة في قبول شهادة غير المسلمين على المسلمين في الوصية في السفر تعم الوصية وغيرها من العقود الحياتية، كما تعم السفر والحضر؛ إذ لا خصوصية في الوصية، ولا خصوصية في السفر، وإنما الأمر يرجع إلى الحاجة والمصلحة حتى لا يضيع حق المسلم إذا لم يشهده سوى غير المسلمين.

(4) أن الشهادة إخبار عن أمر وقع، والخبر مقبول من المسلم وغيره بحكم الأصل، وليست الشهادة ولاية وإلا ردت في شهادة غير المسلم للمسلم. وعلى التسليم بأن الشهادة نوع ولاية فلا مانع أن تكون بين المسلمين وغيرهم كما في الكفالة والضمان.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ فهو متعلق بيوم القيامة؛ لسياق الآية: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

(5) أن طبيعة اختلاف الدين ترتب تنوعا في العقائد ولا ترتب عداوة في المصالح الحياتية؛ لحاجة الناس بعضهم لبعض، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

المبحث العاشر
شرب الخمر والمسكرات وامتلاكها

قد يبدو التعارض بين أحكام شرب الخمر والمسكرات وامتلاكها في الفقه الإسلامي وبين مقومات الدولة المعاصرة التي ترعى حق مواطنيها في حرية العقيدة وحرية الالتزام بالأحكام العبادية أو الدينية التي تخص صاحبها ولا تضر بغيره.

ولكن بالتحقيق الفقهي لأحكام شرب الخمر والمسكرات وامتلاكها، وما يتفرع على تلك الأحكام من عقوبة الشارب، وحكم طهارة الخمر ومعالجتها لتصير خلاً أو شرابًا غير مسكر، يسقط هذا التعارض. حيث سيتضح أن الخمر المجمع على تحريمها وحد شاربها هي نوع واحد فقط، وهي المتخذة من عصير العنب النيء، وما عداها محل خلاف حتى قال أبو حنيفة وأبو يوسف وبعض الشافعية - خلافًا للجمهور - إن المتخذ من عصير العنب المطبوخ أدنى طبخ، أو المتخذ من الزبيب نيئًا أو مطبوخًا، أو المتخذ من التمر النيء وصار مسكرًا فإنه يحرم قليله وكثيره ولكن لا يحد إلا بالسكر. كما ذهبوا إلى أن عصير العنب إذا طبخ وذهب ثلثاه، وعصير التمر المطبوخ أدنى طبخة حتى صار مسكرًا فقليله حلال بغير لهو أو طرب، والكثير المسكر حرام ويوجب الحد. وذهب أبو حنيفة في الصحيح من الرواية عنه وآخر الروايتين عن أبي يوسف أن ما سوى هذه الأشربة مما يتخذ من الحنطة والشعير والذرة والعسل والتين والسكر ونحوها حلال قليلها وكثيرها وإن سكر منها؛ لأنها من جملة الأطعمة بشرط ألا يكون شربًا للهو والطرب. وروى الحسن عن أبي حنيفة أن المسكر منه حرام وإذا سكر منه لا حد فيه.

وأجمع الفقهاء على استحقاق غير المسلمين في الديار الإسلامية أن يتملكوا الخمر وأن يتداولوها فيما بينهم بحسب حريتهم واختيارهم الديني إلا ما يوجبه الحق الإنساني من عدم الإضرار. أما امتلاك المسلم للخمر والمسكرات فيرجع إلى ما يحل منها وما يحرم حسب التفصيل السابق. وإذا قلنا بالتحريم كالخمر العنبية ونحوها فقد ذهب الحنفية في الأصح والمالكية إلى أنها لا تكون محلاً للعقود والتصرفات الإرادية كالبيع والهبة أو الضمان بالإتلاف، ولكنها تكون محلاً للإرث وتحل إذا تخللت. وذهب بعض الشافعية والحنابلة إلى استحداث مصطلح فيما يعرف عندهم بالخمر المحترمة التي لا تزول ملكيتها، وهي المتخذة كمرحلة سابقة ضرورة لصناعة مشروعة كالخل والعطور، وقيل هي التي لم تتخذ للسكر. وذهب جمهور الفقهاء إلى سقوط ملكية ومالية الخمر إلا أنها إذا تخللت بنفسها طهرت وصارت مالاً متقومًا.

وأما عقوبة شارب الخمر فبعض الفقهاء يراها تعزيرًا؛ لعدم ثبوت تقديرها قطعًا، ولثبوت تنفيذها بالجريد والنعال. ذهب الجمهور إلى أنها حد، واختلفوا في تقديره، فذهب الشافعية ورواية للحنابلة إلى أنه أربعون جلدة، وذهب الجمهور إلى أنه ثمانون جلدة.

وأما حكم طهارة الخمر والمسكرات فيرجع إلى ما يحل منها وما يحرم، وما يجوز إمساكه منها وما لا يجوز بحسب التفصيل السابق. وإذا قلنا بالتحريم كما في الخمر العنبية فقد ذهب بعض أهل العلم منهم ربيعة شيخ الإمام مالك وابن الماجشون من فقهاء المالكية والليث والإمام المزني صاحب الإمام الشافعي وداود الظاهري ومذهب الإمامية واختاره الشوكاني والصنعاني إلى أن الخمر طاهرة العين؛ لأن أصلها من العنب وهو طاهر العين. وذهب بعض الشافعية والحنابلة إلى طهارة الخمر المحترمة وهي التي لم تتخذ للسكر. وذهب الجمهور إلى نجاسة عين كل ما يسمى خمرًا؛ لمعنى السكر.

وأجمع الفقهاء على أن الخمر إذا تخللت بنفسها صارت حلالاً. أما تخليلها بالمعالجة فقد ذهب الحنفية في ظاهر الرواية والمالكية في المشهور إلى طهارتها ومشروعية تناولها لزوال معنى التحريم. وذهب الجمهور إلى بقاء تحريمها لزوال ملكيتها، وحتى لا يتخذ ذلك ذريعة للإمساك بها.

وكل هذه السعة الفقهية تسقط التعارض بين أحكام شرب الخمر والمسكرات وامتلاكها وبين مقومات الدولة المعاصرة التي تترك حرية الاختيار للناس ما لم يكن إضرارًا بالغير، فيرفع هذا الضرر ويؤاخذ فاعله.

ونوجز فيما يلي أهم أحكام الخمر والمسكرات في الفقه الإسلامي بما يحقق مقصود سعة الأفق وإسقاط هذا التعارض الموهوم.

أولاً: حكم شرب الخمر والمسكرات

أجمع الفقهاء على حرمة تناول المسلم والمسلمة الخمر الوارد ذكرها في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، واختلفوا في تفسيرها، كما اختلفوا في غيرها من المسكرات على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن كل مشروب فيه خاصية السكر ولو بالكثير منه يسمى خمرًا ويأخذ حكمها. وهو مذهب جمهور الفقهاء ذهب إليه محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في أصح الروايتين عنه وعليه الفتوى عند الحنفية، وهو مذهب المالكية وأكثر الشافعية، ومذهب الحنابلة والظاهرية والإمامية. **وحجتهم**: (1) أحاديث كثيرة منها: ما أخرجه مسلم عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام». وما أخرجه أحمد وأصحاب السنن وصححه ابن حبان عن جابر بن عبد الله، أن النبي ﷺ قال: «ما أسكر كثيره فقليله حرام». وما أخرجه الشيخان عن عمر بن الخطاب أنه خطب على منبر رسول الله ﷺ فقال: «أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل». (2) أن المدينة المنورة لم يكن فيها خمر العنب يوم نزلت آية تحريم الخمر، مما يدل على أن المقصود هو كل ما يسكر ولو لم يكن من العنب، فقد أخرج البخاري عن ابن عمر قال: لقد أنزل الله الآية التي حرم فيها الخمر وما بالمدينة شراب يشرب إلا من تمر. وفي رواية للبخاري قال أنس: حرمت علينا الخمر حين حرمت وما نجد خمر الأعناب إلا قليلا، وعامة خمرنا البسر والتمر. قالوا: وهذا فهم الصحابة بتحريم الخمر من ذلك كله، ولولا ذلك ما بادروا إلى إراقتها. (3) أن الحكمة من تحريم الخمر هو الإسكار فوجب إلحاق كل

مسكر بها. ويؤتنس لذلك بما أخرجه أحمد وابن حبان وابن ماجه وأبو داود بإسناد صححه الألباني وضعفه شعيب الأرنؤوط، عن أبي مالك الأشعري أن النبي ﷺ قال: «يشرب ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها يضرب على رؤسهم بالمعازف والقينات يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة والخنازير».

المذهب الثاني: يرى التفرقة بين الخمر وبين المسكرات من غيرها. وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وبعض الشافعية، قالوا: (1) أما الخمر فعينها محرم قليله وكثيره. والخمر هي عصير العنب والتمر إذا كان نيئًا واشتد حتى صار مسكرًا، وفي رواية لأبي حنيفة وأبي يوسف: عصير العنب خاصة، كما قيده أبو حنيفة بأن يقذف بالزبد، أي يرمي بالرغوة بعد اشتداده. (2) وأما المسكر من غير الخمر فثلاثة أنواع في الجملة.

النوع الأول : عصير العنب إذا طبخ أدنى طبخة وصار مسكراً، ونقيع الزبيب النيء ونبيذ التمر النيء إذا صار مسكراً فهذا كله يحرم شرب قليله وكثيره ولكن لا يجب الحد بشرب قليلها وإنما يجب الحد بالسكر لأن حرمتها دون حرمة الخمر وهي في معناها وحكمها. وذهب بعض الحنفية منهم بشر بن غياث المريسي المصري المتوفى 228هجرية وقيل 218 هجرية إلى إباحة هذه الأشربة لورود الأخبار في إباحة شربها. ولأنها لا تسمى خمرًا بالمعنى المجمع عليه.

النوع الثاني : عصير العنب إذا طبخ وذهب ثلثاه، وعصير التمر المطبوخ أدنى طبخ، ونقيع الزبيب المطبوخ أدنى طبخ. فهذا قليله حلال بغير لهو أو طرب والمسكر منه حرام ويوجب الحد في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ورواية عن محمد، وفي الرواية الثانية عن محمد وبعض الشافعية أنه حرام شربه قليله وكثيره لكن لا يجب الحد ما لم يسكر.

النوع الثالث: ما سوى هذه الأشربة مما يتخذ من الحنطة والشعير والذرة والعسل والتين والسكر، فالصحيح من الرواية عن أبي حنيفة وآخر الروايتين عن أبي يوسف أنها حلال وإن سكر منها لأنها من جملة الأطعمة بشرط ألا يكون شرباً للهو والطرب. وروى الحسن عن أبي حنيفة أن المسكر منه حرام وإذا سكر منه لا حد فيه.

وحجة قول أبي حنيفة ومن وافقه هي: أن الحرمة متعلقة بالخمرية وهي لا تثبت لغة وشرعاً إلا أن يكون من العنب والتمر على وجه الشدة. والشدة لا توجد في هذه

الأشربة إلا بالصفة المذكورة التي رويت عن عمر وعلي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر. وإذا ثبت الإحلال فيما ذكرنا من هؤلاء الكبار من الصحابة الكرام فالقول بالتحريم يرجع إلى تفسيقهم، وهذا القول بدعة، ولهذا عد أبو حنيفة إحلال المثلث الذي ذهب ثلثاه بالطبخ من عصير العنب من شرائط مذهب السنة والجماعة لما في القول بتحريمه تفسيق كبار الصحابة، والكف عن تفسيقهم والإمساك عن الطعن فيهم من شرائط أهل السنة والجماعة. وأما ما روي من تحريم ذلك عند الجمهور فهو محمول على الشرب للتلهي توفيقاً بين الدلائل صيانة لها عن التناقض خاصة وأنه أخرج مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنبة»، وفي رواية: «الكرمة والنخلة». يقول الكاساني: هكذا ذكر النبي ﷺ الخمر بلام الجنس فاقتضى اقتصار الخمرية على ما يتخذ من الشجرتين. وأخرج النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس قال: حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب».

ويؤكد قصر تحريم الخمر على ما اتخذ من العنب: ما أخرجه البخاري عن ابن عمر قال: حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء. قال ابن حجر في فتح الباري: قال ابن المنير: غرض البخاري - أي من رواية هذا الأثر عن ابن عمر - الرد على الكوفيين إذ فرقوا بين ماء العنب وغيره فلم يحرموا من غيره إلا القدر المسكر خاصةً، وزعموا أن الخمر ماء العنب خاصة. قال: لكن في استدلاله بقول عمر هذا نظر، بل هو بأن يدل على أن الخمر من العنب خاصة أجدر؛ لأنه قال وما منها بالمدينة شيء، يعني الخمر. وقد كانت الأنبذة من غير العنب موجودة حينئذٍ بالمدينة، فدل على أن الأنبذة ليست خمرًا إلا أن يقال: إن كلام ابن عمر يتنزل على جواب قول من قال: لا خمر إلا من العنب. فيقال: قد حرمت الخمر وما بالمدينة من خمر العنب شيء بل كان الموجود بها من الأشربة ما يصنع من البر والتمر ونحو ذلك.

ثانيًا: امتلاك الخمر والمسكرات

أجمع الفقهاء على أن امتلاك غير المسلم للخمر والمسكرات وتعاطيها أمر يرجع إلى شأنه الديني واختياره الذاتي ليس للمسلمين عليهم في ذلك سبيل إلا ما يوجبه الحق الإنساني في عدم الإضرار. وقد نتج عن اختلاف الفقهاء في التفرقة بين الخمر

وبين المسكرات - مع إجماعهم على تحريم الخمر على المسلمين في الجملة - ميلاد مسألة فقهية خطيرة تتعلق بمدى ثبوت صفة الملك للمسلم الذي يجوز ذلك بغير تعد كما لو كان يمتلك عصيراً فتخمر، أو كان يعمل خلالا فيمر بمرحلة التخمير قبل الخل، أو كان صانعا للمطهرات الطبية أو للعطور فيستخلص الكحول لغرض مشروع أو كان يمتلك مسكراً من غير الخمر على فقه أبي حنيفة وأبي يوسف، وما يترتب على ذلك من آثار ديانية وقضائية، وهل تتعارض صفة الملك مع حكم التحريم فيسقط الملك بسبب التحريم، لارتباط المنفعة بالرقبة أم لا يوجد تعارض لتعلق الملك بأسبابه المادية وتعلق التحريم بالتعاطي دون أصل الحيازة؟ ويمكن إجمال أقوال الفقهاء في هذه المسألة الدقيقة في المذاهب الأربعة الآتية:

المذهب الأول: يرى أن صفة الملك للخمر أو للمسكرات من غيرها لا تختلف وأنها تزول عن المسلم مطلقاً. فلا يجوز بيعها ولا إيداعها ولا تورث ولا تسمى مالاً، ولا يحرم على الغير إتلافها ولا يلزمه الضمان. وهو مذهب الجمهور ذهب إليه بعض الحنفية وهو الأصح عند الشافعية والمعتمد عند الحنابلة وبه قال الظاهرية. وحجتهم: (1) عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠). ووجه الدلالة: أن الرجس هو النجس، وقد جاء الأمر الصريح باجتنابه، فلا تثبت له صفة التملك أو التمليك.

(2) ما أخرجه الشيخان عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام»، وأخرج مسلم عن ابن عباس أن رجلاً أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر، فقال رسول الله ﷺ: «هل علمت أن الله قد حرمها». قال: لا. فسار إنساناً، فقال له رسول الله ﷺ: «بم ساررته»؟ فقال: أمرته ببيعها. فقال ﷺ: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها». قال: ففتح المزاد حتى ذهب ما فيها. ووجه الدلالة: أن تحريم بيع الخمر تحريم لكل تعامل فيها ولو كان بالضمان أو الإرث. وأن المقصود بالخمر كل ما خامر العقل من الخمر العنبية أو غيرها على ما ذهب إليه الجمهور.

المذهب الثاني: يرى أن صفة الملك للخمر أو للمسكرات من غيرها لا تختلف وأنها تزول عن المسلم فيما يكون محلاً للعقود والتصرفات الإرادية دون غيرها، فلا يجوز بيعها

ولا هبتها ولا ضمانها بالإتلاف. ولكن يجوز إرثها واستحلالها إذا تخللت، فهي في حرزه على ملكه ولكن ليست محلاً للتصرفات. وهو الأصح عند الحنفية وإليه ذهب المالكية. وحجتهم: (1) أن منع بيع الخمر والمسكرات إنما عرفناه بالنص فيما أخرجه الشيخان عن جابر أن النبي ﷺ قال: «إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام». قالوا: وتحريم بيع الخمر تحريم لكل تصرف إرادي عليها دون غيره كالإرث.

(2) أن إرث الخمر يرجع إلى أمرين: أحدهما: أن الملك في الإرث يرجع إلى فعل الشرع من غير صنع العبد فلا يكون ذلك من باب البيع المنهي عنه. الثاني: أن صفة المالية لم تسقط عن الخمر، فهي وإن كانت غير مقومة أو غير منتفع بها عند المسلم إلا أن هذا لا ينافي كونها مالاً بدليل أنها إذا تخللت حل شربها وبيعها، ولأن المال أعم من المتقوم، فالمال هو ما يمكن ادخاره ولو غير مباح كالخمر، والمتقوم هو ما يمكن ادخاره مع الإباحة. فالخمر مال غير متقوم عند المسلم وهو متقوم عند غيره. ولذلك ذهب الحنفية والمالكية إلى وجوب ضمان إتلاف الخمر بقيمتها على المسلم إذا أتلفها على ملك غير المسلم المعصوم خلافاً للشافعية والحنابلة الذين قالوا بعدم الضمان مطلقاً لانتفاء تقومها كسائر النجاسات. وكونها متقومة عند الحنفية والمالكية لصالح غير المسلم على المسلم دليل على أن لها صفة المالية من هذه الجهة.

المذهب الثالث: يرى أن صفة الملك للخمر أو للمسكرات من غيرها تختلف باختلاف هذين النوعين. أما الخمر فتزول ملكيتها عن المسلم فيما يكون محلاً للعقود دون غيرها كالإرث. وأما المسكرات من غير الخمر فتبقى ملكيتها للمسلم مطلقاً من حيث جواز بيعها وهبتها وإرثها وتحريم إتلافها إلا لغرض صحيح وثبوت الضمان فيه. وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وبعض الشافعية في وجه. وحجتهم: (1) أن البيع هو مبادلة شيء مرغوب فيه بشيء مرغوب فيه قال تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴾ [البقرة:١٦]. قال الكاساني: وهذا المعنى موجود ههنا - أي في المسكرات من غير الخمر - لأن الأشربة مرغوب فيها، والمال اسم لشيء مرغوب فيه إلا أن الخمر مع كونها مرغوباً فيها لا يجوز بيعها بالنص الوارد في السنة، والنص ورد باسم الخمر فيقتصر على مورد النص. (2) أن المسكرات

من غير الخمر عند أبي حنيفة وأبي يوسف من جملة الأشربة التي يجوز تناولها بضوابط تصرفها عن اللهو والطرب، فكان مالاً معصوماً.

المذهب الرابع : يرى أن صفة الملك للخمر أو للمسكرات من غيرها تختلف باختلاف صفة احترام الخمر وعدمها . أما الخمر المحترمة عند المسلم وهي التي تتخذ كمرحلة سابقة ضرورة لصناعة مشروعة كالخل والعطور . و قيل : هي التي لم تتخذ للسكر كما لو كان عنده عصير فتخمر بغير قصد التخمر أو قصد التخليل ــ فهذه الخمر المحترمة لا تسقط ملكيتها عن صاحبها المسلم و توصف بالمالية ويجوز له بيعها وإيداعها وتورث و يحرم على الغير إتلافها وإلا ضمن قيمتها . وأما الخمر غير المحترمة ــ وهي المتخذة بقصد الإسكار أو بغير قصد صناعة الخل ونحوه من الصناعات المشروعة ــ فهذه الخمر غير المحترمة تزول صفة ملكيتها عن المسلم مطلقا لوجوب إراقتها فلا توصف بالمالية ولا يجوز بيعها أو إيداعها أو إرثها ولا يحرم إتلافها ولا تضمن . وهذا وجه عند الشافعية وإليه ذهب بعض الحنابلة كما حكاه المرداوي في «الإنصاف» . **وحجتهم**: (1) أن تحريم الخمر والمسكرات إنما كان من أجل اتخاذها في الإسكار فيقتصر الحكم بهدر الملكية على ذلك ؛ لعدم التوسع في إهدار المالية. (2) أن الخلاّل ومن في حكمه من صانعي العطور الكحولية لا يتمكن من صناعته إلا بالمرور على مرحلة التخمر واستخلاص الكحول، فإذا لم يكن امتلاكه للخمر والكحول في تلك المرحلة محترما لم يتمكن من عمله المشروع والذي يحتاجه الناس .

ثالثًا: عقوبة شارب الخمر والمسكرات

أجمع الفقهاء على أن شرب الخمر يوجب عقوبة على المسلمين، واختلفوا في المسكرات من غير الخمر، حيث يرى الجمهور مساواتها للخمر في التحريم والعقوبة، ويرى أبو حنيفة وأبو يوسف ومن وافقهما من الشافعية أن المسكرات أنواع منها ما يوجب عقوبة السكر بالإسكار منها، ومنها ما يحرم شربه بدون عقوبة، ومنها ما يحل مطلقًا.

وإذا ثبتت العقوبة بالشرب فإن الفقهاء قد اختلفوا في توصيفها؛ فذهب أكثر أهل العلم إلى أنها حد، وذهب بعضهم إلى أنها تعزير وتأديب لعدم تحديدها قطعًا، ولثبوت

تنفيذها بالجريد والنعال. كما اختلف الفقهاء في تقدير حد الشرب على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن حد شرب الخمر ثمانون جلدة. وهو مذهب الجمهور، قال به الحنفية والمالكية والحنابلة. **وحجتهم**: ما أخرجه النسائي والبيهقي والدارقطني والحاكم وصححه عن وبرة الكلبي قال: لقد أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - فأتيته وهو في المسجد معه عثمان بن عفان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير، فقلت: إن خالد بن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة، فقال عمر: هم هؤلاء عندك فسلهم، فقال علي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - نراه إذا سكر هذي وإذا هذي افترى، وعلى المفتري ثمانون. فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال. فجلد خالد ثمانين، وجلد عمر ثمانين، وكان عمر إذا أتي بالرجل القوي المنهمك في الشراب جلده ثمانين، وإذا أتي بالرجل الضعيف التي كانت منه الزلة جلد أربعين. ثم جلد عثمان ثمانين وأربعين.

وأخرج مسلم عن أنس بن مالك، أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود. قال: فجلد عمر ثمانين.

المذهب الثاني: يرى أن حد شرب الخمر أربعون جلدة. وهو مذهب الشافعية في المعتمد ورواية عند الحنابلة. **وحجتهم**: ما أخرجه الشيخان عن أنس أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال. وفي رواية لهما بلفظ: ضرب في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين. وفي رواية لمسلم عنه بلفظ: إن النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين. قال: وفعله أبو بكر. فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن بن عوف: أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر. وأخرج مسلم عن علي أنه قام على جلد الوليد في عهد عثمان بن عفان، فقال: يا عبد الله بن جعفر قم فاجلده، فجلده وعلي يعد حتى بلغ أربعين، فقال: أمسك، ثم قال: جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وجلد عمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلي. يقصد الأربعين.

رابعًا: طهارة الخمر والمسكرات

اختلف الفقهاء في حكم طهارة أعيان الخمر والمسكرات على أربعة مذاهب في الجملة.

المذهب الأول: يرى أن حكم الطهارة والنجاسة لا يختلف باختلاف الخمر عن المسكرات من غيرها، فكان ذلك نجس العين كالبول والدم المسفوح. وهو مذهب الجمهور قال به بعض الحنفية وهو مذهب المالكية والأصح عند الشافعية ومذهب الحنابلة وابن حزم الظاهري، وقال النووي: ونقل الشيخ أبو حامد الإجماع على ذلك. **وحجتهم:** (1) أن الله تعالى وصف الخمر بالرجس وأمر باجتنابها فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]. ووجه الدلالة أن الرجس معناه النجس. والرجس في كلام العرب يعني كل مستقذر تعافه النفس، وقيل أصله من الركس وهو العذرة والنتن. والأمر بالاجتناب تأكيد على النجاسة لأن الاجتناب يعم الشرب والمس وغير ذلك. يقول النووي في المجموع: احتج أصحابنا - أي على نجاسة الخمر - بهذه الآية، وقالوا: ولا يضر قرن الميسر والأنصاب والأزلام بالخمر مع أن هذه الأشياء طاهرة لأن هذه السلاسة خرجت من حكم النجاسة بالإجماع فبقيت الخمر على مقتضى الكلام. (2) أن النبي ﷺ أمر بغسل إناء الخمر قبل استعماله، وهذا دليل نجاستها، فقد أخرج البخاري عن أبي ثعلبة الخشني قال: قلت يا رسول الله إن بأرض قوم أهل الكتاب أفنأكل في آنيتهم؟ قال: «أما ما ذكرت من آنية أهل الكتاب فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها». وفي لفظ للإمام أحمد عن أبي ثعلبة قال: قلت يا رسول الله إنا أهل سفر نمرّ باليهود والنصارى والمجوس ولا نجد غير آنيتهم؟ قال: «فإن لم تجدوا غيرها فاغسلوها بالماء ثم كلوا فيها واشربوا» قال الخطابي: والأصل في سؤالهم أنه كان معلومًا من حال المشركين أنهم يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في آنيتهم الخمر، فدل على أنه لا يجوز استعمالها إلا بعد الغسل والتنظيف.(3) أن عمر بن الخطاب قال بنجاسة الخمر، وهو لا يقول ذلك إلا عن توقيف لحسن الظن به. فقد أخرج ابن عساكر في تاريخه الكبير بسنده عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى خالد بن الوليد أنه بلغني أنك تدلك

بالخمر. والله قد حمر ظاهر الخمر وباطنها، وقد حرم مس الخمر كما حرم شربها فلا تمسوها أجسادكم فإنها نجس. (4) أن التحريم من لازمه التنجيس حقيقة أو احتياطًا، ولذلك قال النووي في روضة الطالبين: وكل شراب حكمنا بتحريمه فهو نجس وبيعه باطل. (5) أن الحكم بنجاسة الخمر من باب التغليظ في تحريم شربها والزجر عنها كما نقله النووي في المجموع عن أبي حامد الغزالي.

المذهب الثاني: يرى أن حكم الطهارة والنجاسة لا يختلف باختلاف الخمر عن المسكرات من غيرها، فكل ذلك طاهر العين وإذا وقع على البدن أو الثوب لا ينجسه. وهو قول بعض أهل العلم منهم ربيعة شيخ الإمام مالك وابن الماجشون من فقهاء المالكية والليث بن سعد والإمام المزني صاحب الشافعي وداود الظاهري وهو مذهب الإمامية واختاره الشوكاني والصنعاني. وحجتهم: (1) أن لفظ النجس ولفظ الرجس جاء في كتاب الله بمعنى الإثم والنجاسة المعنوية وليست النجاسة المادية، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة : ٢٨]. وهذه النجاسة عند الجمهور - خلافًا للظاهرية - نجاسة معنوية لإثم الشرك. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [المائدة : ٩٠]. قال ابن عباس: رجس أي سخط. وقال زيد بن أسلم: أي شر. وقد أجمع الفقهاء على عدم الحكم بالنجاسة المادية للميسر - وهو القمار - والأنصاب - وهي الحجارة التي كانوا يذبحون قرابينهم عندها - والأزلام وهي القداح أو السهام التي كانوا يستقسمون بها. وواحدتها: زلم، بضم الزاي وفتحها. تقول: زلَّم القِدْح أي سواه ولينه. والقدح: قطعة من الخشب مستوية قليلة العرض طولها نحو فتر - وهو ما بين طرف الإبهام وطرف السبابة إذا فتحهما، والجمع: أفتار[1] - تجعل فيها حزوز تدل على نصيب صاحبها من الجزور وكانت تستعمل في الميسر. ويقال: لفلان القدح المعلى أي الحظ الأوفر. وقيل: الأزلام هي القداح التي كانت في الجاهلية عليها مكتوب الأمر والنهي افعل ولا تفعل كان الرجل منهم يضعها

---

(١) قال ابن الأعرابي: يقال: ما فارقتك شبرًا ولا فترًا ولا عتبًا ولا رتبًا ولا بصمًا. قال: والبصم: فوت ما بين الخنصر والبنصر. والرتب: ما بين البنصر والوسطى - أو ما بين البنصر والخنصر - والعتب: ما بين الوسطى والسبابة - أو ما بين البنصر والوسطى - والفتر: ما بين السبابة والإبهام. والشبر: ما بين الإبهام والخنصر. والفوت ما بين كل أصبعين طولاً. المعاجم العربية مادة: بصم.

في وعاء فإذا أراد سفرًا أو زواجًا أو أمرًا مهمًا أدخل يده فأخرج منها زلمًا فإن خرج الأمر مضى لشأنه وإن خرج النهي كف عنه ولم يفعله.

قالوا ولا يمكن جعل الخمر نجسة العين وإفرادها بهذا الحكم دون سائر المعطوفات عليها؛ لأن الآية الكريمة أوردت هذه الأربعة في سياق واحد. قال النووي في المجموع: ولا يظهر من الآية دلالة ظاهرة - أي على نجاسة الخمر - لأن الرجس عند أهل اللغة بمعنى القذر ولا يلزم من ذلك النجاسة، وكذلك الأمر بالاجتناب لا يلزم منه النجاسة. (2) أن النبي ﷺ أمر بإهراق الخمر بعد نزول تحريمها لعدم شربها وليس لنجاستها؛ لأنها لو كانت نجسة لأمرهم بإلقائها في الخلاء كما في قضاء الحاجة أما أن يتركهم يلقونها في طرقات الناس فهذا دليل على عدم نجاستها لأنها قد تصيبهم في الطرقات ولم يأمر الرسول ﷺ من يأتي إلى المسجد أن يغسل ما يصيبه منها. فقد أخرج الشيخان عن أنس قال: كنت ساقي القوم في منزل أبي طلحة، وكان خمرهم يومئذٍ الفضيخ، فأمر رسول الله ﷺ مناديًا ينادي: «ألا إن الخمر قد حرمت». قال: فقال لي أبو طلحة: اخرج فأهرقها. فخرجت فهرقتها فجرت في سكك المدينة. وأخرج أحمد وأبو داود بإسناد صحيح عن أنس أن أبا طلحة سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمرًا؟ قال: «أهرقها». قال: أفلا نجعلها خلاً؟ قال: «لا». (3) أن تحريم الخمر لا يعني الحكم بنجاستها ماديًا لعدم التلازم بين حكم الشرب وبين حكم النجاسة فقد يكون تحريم الشرب للقذر وليس للنجاسة مثل تناول المخاط، وقد يكون لضرره كالسم، وقد يكون لكونه سببًا للعداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة كما صرحت الآية الكريمة في شأن الخمر، كما ذكره النووي في المجموع. (4) أن أصل الخمر طاهر بالإجماع وهو عصير العنب والتمر ونحوهما، فلا يجوز الحكم بتنجيسها بالتخمر الذاتي؛ لأن الأصل في الطاهر بقاؤه على طهارته ما لم يرد عليه من غير ذاته ما ينجسه. ويؤكد هذا المعنى أن الخمر إذا تخللت بنفسها أي صارت خلاً فإنه يحكم بطهارته بالإجماع مما يدل على أن النجاسة لمعنى السكر، فهي نجاسة معنوية وليست مادية. (5) أن الأمر بغسل آنية أهل الكتاب والمجوس قبل استعمالها فيما ورد من حديث أبي ثعلبة الخشني في صحيح البخاري وغيره كان لأكلهم الخنزير مع نجاسته بالإجماع ولم يكن من أجل

الخمر بدليل ما ورد من الإذن في آنية الخمر دون سبق غسلها فيما أخرجه مسلم عن بريدة أن النبي ﷺ قال: «نهيتكم عن الظروف، وإن الظروف أو ظرفًا لا يحل شيئًا ولا يحرمه وكل مسكر حرام». كما أخرج مسلم عن بريدة أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم فاشربوا في كل وعاء غير أن لا تشربوا مسكرًا».

المذهب الثالث: يرى أن حكم الطهارة والنجاسة لا يختلف باختلاف الخمر والمسكرات وإنما يختلف باختلاف الاحترام وعدمه. فالخمر والمسكرات المحترمة طاهرة العين وهي التي اتخذت للخل، وقيل هي التي لم تتخذ للسكر كما لو كان عنده عصير فتخمر بغير قصد التخمير أو كان يقصد التخليل. أما الخمر والمسكرات غير المحترمة وهي المتخذة للسكر فهي نجسة العين كالبول والدم المسفوح. وهذا وجه عند الشافعية وإليه ذهب بعض الحنابلة. وحجتهم: أن الخمر المحترمة لم تسقط ملكيتها عند صاحبها لوجوب ضمانها بالإتلاف وصحة بيعها وإيداعها فلزم أن نحكم بطهارتها، لعدم صحة التعامل في النجاسات.

المذهب الرابع: يرى أن حكم الطهارة والنجاسة يختلف باختلاف الخمر عن المسكرات. أما الخمر فهي نجسة العين كالبول والدم المسفوح. وأما المسكرات من غير الخمر فهي طاهرة العين إذا وقعت على البدن أو الثوب لا تنجسه. وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ورواية عن محمد بن الحسن، وهو وجه عند الشافعية وصفه النووي بالشذوذ في المذهب وليس هو بشيء. **وحجتهم**: (1) أن الخمر محرمة بالإجماع بخلاف المسكرات من غيرها فقد اختلف الفقهاء في إباحته وضوابطها، فاقتدى أن يكون لها حكم أخف من الخمر فحكمنا بنجاسة الخمر للتغليظ في التحريم، وحكمنا بطهارة المسكرات من غيرها احترامًا للخلاف الفقهي حتى نمنع الفتنة بين المسلمين في مسألة خلافية. (2) أن الحكم بالطهارة يدور مع حكم الحل، والحكم بالنجاسة يدور مع حكم التحريم. فإذا كانت الخمر محرمة بالإجماع فهذا دليل على نجاستها. وإذا كانت المسكرات من غيرها تحل بظوابط عند أبي حنيفة وأبي يوسف فهذا دليل على طهارتها عندهم.

خامسًا: معالجة الخمر لتصير خلاً أو شرابًا غير مسكر

قد تتحول الخمر والمسكرات إلى خل أو شراب غير مسكر من تلقاء نفسها، وقد يكون ذلك بمداواة مقصودة من صاحب الشأن فيها، كما لو طرح فيها خلاً أو بصلاً أو ملحًا أو أي مادة كيميائية معاصرة، وهذا هو المقصود بالمعالجة. ونبين الحكم في هاتين الصورتين.

(1) حكم تخلل الخمر من تلقاء نفسها

أجمع الفقهاء على أن الخمر إذا تخللت بنفسها بغير قصد التخليل أن ذلك يجعلها خلاً جائز الاستعمال؛ استدلالاً بما أخرجه مسلم عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «نعم الأدم – أو الإيدام – الخل». والأدم هو الطعام يؤكل مع الخبز، فهو ما يؤتدم به. وأخرج مسلم عن جابر أن النبي ﷺ سأل أهله الأدم فقالوا ما عندنا إلا خل، فدعا به فجعل يأكل به ويقول: «نعم الأدم الخل. نعم الأدم الخل».

وهل يجوز الإمساك بالخمر حتى تتخلل؟ جمهور الفقهاء من بعض الحنفية ووجه للشافعية والمعتمد عند الحنابلة ومذهب الظاهرية قالوا: لا يجوز الإمساك بالخمر بحال لأنها محرمة، ومع ذلك فلو أمسكها حتى لو تخللت فإنها تطهر وتحل. وذهب الشافعية في الأصح وبعض الحنابلة إلى أن هذا الحل قاصر على الخمر المحترمة وهي خمر الخلال أو صاحب العصير الذي لم يقصد الخمر. وذهب الحنفية في الأصح والمالكية لإبقاء أصل الملك في الإرث دون البيع أو نحوه من التصرفات الإرادية فله إمساكها واستحلالها إذا تخللت.

واختلف الفقهاء في تخلل الخمر بنقلها من الظل إلى الشمس أو بالعكس بقصد التخليل هل يكون ذلك تخللاً ذاتياً فتحل أم بمداواة فيقع فيها الخلاف؟ مذهبان للفقهاء.

المذهب الأول: يرى أن نقل الخمر من الظل إلى الشمس أو بالعكس بقصد الخليل حتى صارت خلاً أن ذلك يكون تخليلاً ذاتياً وليس بالمعالجة، فتكون خلاً حلالاً. وهو مذهب الجمهور في الجملة ذهب إليه الحنفية والمالكية والشافعية في الأصح ووجه عند

الحنابلة. **وحجتهم**: (1) أن الظل والشمس من أحكام الطبيعة التي قد تحدث بغير إرادة الإنسان والممنوع هو إرادة الإنسان التي تحتال على تحريم الخمر التي أمرنا باجتنابها. (2) أن المقصود بالمعالجة إضافة شيء إلى الخمر كالخل والبصل والملح ونحوها مما يختلط بالنجاسة ويتعقبها في الوعاء.

المذهب الثاني: يرى أن نقل الخمر من الظل إلى الشمس أو بالعكس بقصد التخليل حتى صارت خلاً لا يجعلها خلاً حلالاً. بل تبقى على حكم نجاستها. وهو وجه عند الشافعية والحنابلة. **وحجتهم**: (1) أن تعقب الخمر بهذا النقل في حكم المعالجة بإلقاء شيء فيها ؛ لأن المسلم مأمور باجتنابها. (2) أن إمساك الخمر حرام في ذاته فلا يستفاد به نعمة.

(2) حكم تخليل الخمر بالمعالجة

يرى جمهور الفقهاء أن معالجة الخمر والمسكرات لتصير خلاً مسألة واحدة؛ لأنهم لا يفرقون بينها؛ خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف الذين قصروا هذه المسألة على الخمر. أما المسكرات غير الخمر فقد قالوا بمشروعيتها بضوابط خاصة تمنع عنها صفتي اللهو والطرب، فلا بأس من معالجتها لتصير خلاً من وجهة نظرهم.

وقد اختلف الفقهاء في حكم معالجة الخمر لتصير خلاً على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى عدم جواز تخليل الخمر بالعلاج، وإذا تخللت بذلك فلا يحكم بطهارتها ولا تحل لصاحبها. وهو مذهب الجمهور ذهب إليه بعض الحنفية ورواية عند المالكية وهو مذهب الشافعية في الأصح والحنابلة والظاهرية في الجملة. **وحجتهم**: (1) أن الرسول ﷺ نهى عن تخليل الخمر وأمر بإهراقها فيما أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد صحيح عن أنس، أن أبا طلحة سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمرًا؟ فقال: «أهرقها». قال: أفلا أجعلها - وفي رواية: نجعلها - خلاً - قال: «لا». (2) أن الرسول ﷺ منع الانتفاع بالخمر بالبيع، وهذا يشمل كل أوجه الانتفاع ولو بالتخليل، فقد أخرج مسلم عن ابن عباس أن رجلاً أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر، فقال له ﷺ: «هل علمت أن الله قد حرمها». قال: لا. فسار إنسانًا، فقال له ﷺ: «بم ساررته"؟ فقال: أمرته

ببيعها. فقال: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»، ففتح المزاد حتى ذهب ما فيها. (3) أن الصحابة قد أجمعت على تحريم الخل المتخذ من معالجة الخمر دون الخل من الخمر التي تخللت بنفسها، فقد أخرج أبو عبيد في كتابه «الأموال»، أن عمر بن الخطاب صعد المنبر فقال: «لا تأخذ خلاً من خمر أفسدت، حتى يبدأ الله تعالى إفسادها، وذلك حين طاب الخل. ولا بأس على امرء أصاب خلاً من أهل الكتاب أن يبتاعه ما لم يعلم أنهم تعمدوا إفسادها. قالوا: وكان هذا بعلم الصحابة دون نكير، فهو في حكم الإجماع. (4) أن الخمر محرمة على المسلمين وهم مأمورون باجتنابها، فيكون تخليلها اقترابًا منها على وجه التمول وهو منهي عنه، وحتى لا يتخذ ذلك ذريعة للإمساك بها. وأيضًا فإن الشيء المطروح في الخمر يتنجس بملاقاتها فينجسها بعد انقلابها خلاً.

المذهب الثاني: يرى جواز تخليل الخمر بالعلاج، وإذا تخللت بذلك صارت خلاً طاهرًا مباحًا. وهو ظاهر الرواية عند الحنفية والمشهور عند المالكية. وهو وجه عند الشافعية في خصوص الخمر المحترمة وهي خمر الخلال أو من فسد العصير عنده دون قصد التخمير. أما الخمر غير المحترمة فلا تجوز بالتخليل. **وحجتهم**: (1) عموم ما أخرجه البيهقي في «معرفة السنن والآثار» وقال: ليس بالقوي، عن جابر أن النبي ﷺ قال: «خير خلكم خل خمركم». وهذا يشمل خل الخمر بالتخليل أو بتخللها. ويؤكد هذا ما أخرجه مسلم عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «نعم الأدم الخل. وما أخرجه مسلم عن جابر أن النبي ﷺ سأل أهله الأدم، فقالوا: ما عندنا إلا خل. فدعا به فجعل يأكل به ويقول: «نعم الأدم الخل. نعم الأدم الخل». (2) أن معالجة الخمر بالتخليل يزيل منها الوصف المفسد، ويجعل في الخمر صفة الصلاح والإصلاح مباح في حكم الأصل قياسًا على دبغ جلد الميتة فإنه يطهره لما أخرجه مسلم عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»، وأخرجه أحمد وأصحاب السنن الأربعة بلفظ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر». (3) أن نهي النبي ﷺ لأبي طلحة أن يخلل خمرًا لأيتام ورثوها - كما أخرج أحمد وأبو داود - ونهي النبي ﷺ للرجل الذي أهداه خمرًا ولم يكن يعلم أن الله قد حرمها فهمّ ببيعها فقال ﷺ: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»، كما أخرجه مسلم. إنما كان ذلك في بادئ أمر تحريم الخمر ليتمكنوا من اجتنابها. أما بعد استقرار حكم تحريمها وتمكين

ذلك عند المسلمين لم يعد هناك وجه لمنع معالجة الخمر لصرفها عن معناها المسكر.
وذلك مثل النهي عن الانتفاع بأوعية الخمر ثم الإذن فيها كما أخرج مسلم عن بريدة أن النبي ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم فاشربوا في كل وعاء غير أن لا تشربوا مسكرًا»، وفي رواية لمسلم أيضًا «نهيتكم عن الظروف وإن الظروف أو ظرفًا لا يحل شيئًا ولا يحرمه، وكل مسكر حرام».

الفصل الرابع
الوصايا العشر لفك التعارض بين الدين والدولة

يمكن التقاط أهم أسس فك التعارض بين الدين والدولة من واقع الشبهات التي سبق دراستها ونحوها؛ لتكون وصايا لمن يرغب في إيجاد المصالحة بين الدين والدولة دون تعارضهما، ونجملها في العشرة الآتية:

(1) محو الأمية الدينية بما يقضي على ظاهرة التقليد الشركية.

(2) الوقوف على إنسانية الإسلام بما يحول دون السلطة الدينية.

(3) الدفع بالتعددية الفقهية لإظهار سماحة الإسلام وآفاقه الإعمارية.

(4) فهم منهج المصوبة والمخطئة بما يمنعهم من فرض وصايتهم.

(5) إدراك المقصود بحاكمية الله بما لا يتعارض مع حكم الله.

(6) تهذيب الشعارات المزايدة على الإسلام لمنع التعتيم على إنسانيته.

(7) إلغاء العصبية الشخصانية للمسلمين لتحكيم المبادئ الموضوعية للإسلام.

(8) تصحيح علاقة الإنسان بالدين الذي نزل لخدمته؛ لمنع المغالين على الإنسان.

(9) الرد على التوجيه السياسي للدين لمنع الاستخفاف بالمسلمين أو استبعادهم.

(10) قصر التكاليف الشرعية على الأشخاص الطبيعيين لمنع المزايدين بتكليف الأشخاص الاعتبارية.

ونوجز فيما يلي تعريفًا بكل أس من تلك الأسس بما يحقق المقصود من اعتماده كوصية في فك التعارض بين الدين والدولة، وذلك في عشرة مباحث.

المبحث الأول

محو الأمية الدينية بما يقضي على ظاهرة التقليد الشركية

نوجز المراد من محو الأمية الدينية للقضاء على ظاهرة التقليد الشركية في العناصر التالية.

أولاً: كان أول ما نزل من الوحي قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥]. وتوالت الآيات بعد ذلك آمرة بالعلم ومبينة لفضله، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، حتى كان آخر عهد النبي ﷺ في خطبة الوداع، فيما أخرجه الشيخان عن أبي بكرة أن النبي ﷺ قال فيها: «ليبلغ الشاهد الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع، فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض».

ثانيًا: لا يجوز إخفاء شيء من العلم الشرعي بزعم خشية إساءة الفهم، فإن الرسول ﷺ كان يصدع بالعلم للعامة والخاصة حتى جعل من الأميين روادًا ومدارس فقهية، وحذر من الكتمان، فأخرج أحمد وابن ماجه والترمذي وحسنه، وقال الألباني صحيح، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «من سئل عن علم ثم كتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار». وأمر الله عز وجل - رسوله ﷺ - وكل من أوتي الكتاب من الرسل السابقين أو من علماء أمة خاتم المرسلين - أن يبلغ الناس، وأن يبين لهم تاركًا لهم حق التفكير دون فزاعة الخشية من إساءة الفهم، فقال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ

﴿ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. هكذا جاء الأمر بالإبلاغ والبيان للعامة والخاصة دون وصاية على أحد. وعلى التسليم بإساءة البعض للفهم فإنه ضرر مغتفر أمام ضرر التجهيل ونشر الأمية، خاصة مع تأمين الشرع للمخطئ في عموم قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥]، وأخرج ابن ماجه والحاكم بسند فيه مقال عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «إن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

ثالثًا: التقليد آفة الأمم، ووصفه ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» بالبدعة، كما وصفه الشوكاني في «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد» بأم البدع ورأس الشنع. وقد اختلف الفقهاء في حكم إيمان المقلد على قولين أحسنهما جعله عاصيًا.

القول الأول: أن إيمان المقلد صحيح لكنه عاص بترك الاستدلال. وهو مذهب الجمهور قال به أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والماتريدية وسفيان والأوزاعي وعامة الفقهاء وأهل الحديث. وقد استدل ابن قدامة في «روضة الناظر» على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢]. قالوا: فالأمر بالسؤال مع عدم العلم به دليل على صحة الإيمان. كما أن الأمر بالفقه لطائفة دليل على صحة إيمان العامة. ولكن تبقى المعصية للتقصير في طلب الاستدلال.

القول الثاني: أن إيمان المقلد لا يصح، وأن العامة كفرة. وهو قول حكاه ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» عن المعتزلة والأشعرية. **وحجتهم**: أن الإيمان يقتضي العلم والدليل، فإذا لم يكن العلم والدليل لم يكن الإيمان. كما أن التقليد فيه شبهة الشرك بالله تعالى؛ لتعلق المقلد بشيخه.

وقد أجاب ابن تيمية على هذا في «تعارض العقل والنقل» بأن الشارع حكم بإيمان العامة وغيرهم الذين لم يسلكوا الطرق المبتدعة. قلت: ويدل لهذا عموم قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥].

المبحث الثاني
الوقوف على إنسانية الإسلام بما يحول دون السلطة الدينية

نوجز الحديث عن حقيقة إنسانية الإسلام بما يحول دون السلطة الدينية في العناصر التالية.

أولاً: تظهر إنسانية الإسلام من وجوه منها: (1) أن النصوص الشرعية من الوحي في الجملة، ولكن فهم تلك النصوص وترجمتها إلى لغة الفعل والترك بدرجات الحتم وما دونها يرجع إلى الإنسان باجتهاده وبحثه البشري في طرق الاستنباط، فلم ينزل مع نصوص الوحي بيانًا لكيفية الفهم أو الاستنباط، وإنما صار هذا الفهم بعلم أصول الفقه الذي هو ابتكار بشري. (2) أن الحوادث التي لم تعالجها النصوص الشرعية أكثر بالمضاعفات من المسائل المنصوص عليها، ويقوم المجتهدون بوضع أحكام لها بغلبة ظنهم البشري تبعًا لما ألزموا أنفسهم به من منهج الاستنباط. وقد اختلفوا في هذا المنهج على طرفي نقيض بمشيئة إلهية فيما يعرف بمسألة حكم الأصل في الأشياء، حيث اختار الكرخي من الحنفية وجماعة من المالكية والشافعية وجمهور المعتزلة: أن الأصل في الأشياء هو الإباحة ما لم يكن مانع. وذهب الجمهور، كما يقول الشوكاني في «إرشاد الفحول» إلى: أن الأصل في الأشياء هو الحظر ما لم تكن حاجة أو ضرورة. وهكذا يتضح أن الأحكام إنسانية لكون المنهج إنسانيًا، ولكنها منضبطة بميزان جلب المصالح ودرء المفاسد. (3) أن مسائل الإجماع لا تخرج عن كونها اتفاقات إنسانية على تقديم وجه على وجه، وهذا لا يمنع أهل جيل آخر أن يجمعوا على ما يخالفه، كما ذهب جمهور الأصوليين في الجملة. (4) أن حكم المباح عند الفقهاء يشغل النسبة الغالبة من المسائل، وهذا الحكم عند أكثر الفقهاء والأصوليين ليس حكمًا تكليفيًا، وإنما هو حكم إنساني

تركه الشرع للإنسان، فهو من العفو الشرعي الذي يتعلق بالمسائل التي تقع بين طلب الفعل وبين طلب الترك، وأشار إليها القرآن الكريم في قوله سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ [المائدة: ١٠١]، كما ورد النص عليها فيما أخرجه مسلم عن سعد بن أبي وقاص، أن النبي ﷺ قال: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته»، وأخرج الدارقطني والطبراني برجال الصحيح عن أبي ثعلبة الخشني أن النبي ﷺ قال: «إن الله عز وجل فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم حرمات فلا تنتهكوها، وحد حدودًا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها». وفي رواية للطبراني - بسند فيه مقال - من حديث أبي الدرداء بلفظ: «وسكت عن كثير من غير نسيان فلا تكلفوها رحمة لكم فاقبلوها».

وإذا كان المباح حكمًا إنسانيًا بالمعنى السابق بيانه، فإنه لا يعني بأنه لا ثواب فيه ولا عقاب، ولا مدح ولا ذم، وأن فعله وتركه سواء كما يشيع العامة بها صيروه حكمًا مظلومًا، وكان من أسباب الكسل الذهني عند كثير من المسلمين الذين وقعوا ضحية هذا الفهم الخاطئ، حيث لما استوى عندهم الفعل والترك لم يجتهدوا في اختيار أحدهما بحسب الموازنة بين المصالح والمفاسد. وهذا بعيد عن منطق الشرع الذي أوجزه ابن القيم في «الطرق الحكمية» بأنه إذا ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله ودينه، وأوجزه في «مفتاح دار السعادة» بأن الشريعة لا تخرج عن جلب المصلحة ودرء المفسدة. حتى قال الأستاذ فهمي هويدي في كتابه «تزييف الوعي» - دار الشروق بالقاهرة 1992م - حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله.

وذهب بعض الأصوليين منهم أبو القاسم الكعبي وأبو الفرج المالكي وأبو بكر الدقاق الشافعي وأبو الفرج الشيرازي الحنبلي إلى: أن حكم المباح من الأحكام التكليفية؛ لأنه يوصف بالحسن والقبح، ولكنه دون المندوب ودون المكروه.

وذهب الشاطبي إلى: أن المباح بالنظر إلى الجزئية ليس حكمًا تكليفيًا، وأما بالنظر إلى الكلية فهو إما مطلوب الفعل وإما مطلوب الترك، ومثاله: هذا الثوب الحسن فإن لبسه

مباح – وهذه نظرة جزئية ترجع إلى أصل اللبس – أما بالنظر إلى الكلية من حيث إن هذا الثوب يقي الحر والبرد، ويوارى السوءة، ويوافق العرف، وغير ذلك من ملابسات كليه تجعله مطلوب الفعل أو مطلوب الترك.

وكل ما ذكرناه من أقوال الفقهاء والأصوليين في أحكام المباح تبين وجهه الإنساني، وهو يشغل النسبة الغالبة في تصرفات الإنسان، مما يحول دون طفيلية السلطة الدينية.

ثانيًا: كان أول من استبق في بيان إنسانية الإسلام هم الأصوليون الذين عرفوا الحكم الشرعي بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء أو التخيير أو المتعلق بالأعم على جهة الوضع»، كما ذكره الإسنوي في «نهاية السول» وابن الحاجب في «مختصر منتهى الأصول».

وإذا كان خطاب الله تعالى المذكور في التعريف هو الحكم الشرعي إيجابًا وتحريمًا فإن أثر هذا الخطاب من الفهم البشري هو الحكم الفقهي، بوصف هذا الفعل بالواجب وذاك الفعل بالمحرم. وهذا ما استقر عليه الفقهاء والأصوليون إلا أنه مع فشو الجهل وعدم الاكتراث بتحرير المصطلحات صار العامة بل كثير من الخاصة يطلقون على الحكم الفقهي حكمًا شرعيًا مما جعل العامة يتهيبون تركه إلى غيره بسبب الوصف الشرعي المقدس في قلوب الناس. واستمرأ أهل الدعوة الإسلامية هذا الخطأ لأنه يطوع الناس لدعوتهم، فتكاسلوا في تجديد أساليب الدعوة والموعظة تواكلاً على سلطة الحسبة التي تحمل الناس قسرًا على الطاعة والالتزام بالوجه الفقهي الذي يسُوده الأولياء أو الأوصياء. ولكن الأمانة تستوجب على الجميع تصحيح هذا الخطأ ووضع الأمور في نصابها بتخصيص الحكم الشرعي لنصوص الكتاب والسنة التي تتضمن أمرًا أو نهيًا وتسمية أوصاف الأفعال بالمحرم والمكروه والواجب والمباح بالحكم الفقهي، وهو حكم متعدد من نتاج بشري يخطئ ويصيب، وقد يعدل عنه صاحبه إلى غيره، بخلاف الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله فإنه حكم ثابت دائم مقدس، وليس محلاً للامتثال إلا عن طريق الاجتهاد بالحكم الفقهي، ولذلك يوصف خطاب الله بأنه دليل للحكم الفقهي، والدليل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب، وليس هو المطلوب في ذاته بخصوص المسألة.

ثالثًا: إذا ثبتت إنسانية الإسلام لم يعد لأحد من الفقهاء مهما بلغ علمه أن يزعم امتلاكه للحقيقة، وإنما عليه أن يمتثل لقول الإمام الشافعي: «قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب». ويعطي الإسلام الناس الحق في أن يتوافقوا ببشريتهم على اختيار وجه فقهي معين يلتزمون به، أو أن يتركوا المسألة بوجوهها الفقهية لحرية الاختيار. وبهذا تسقط فكرة السلطة الدينية أو المرجعية الدينية في الإسلام؛ ليتحصن الناس من الاستعباد ولو باسم الدين. وقد عاب القرآن الكريم على أولئك الذين قدسوا أحبارهم ورهبانهم ومشايخهم من دون الله؛ لأن الله تعالى يريد من عبده أن يجعل قراره بيد نفسه لا بيد شيخه أووصيه لتتحقق العبودية الخالصة له سبحانه. يقول تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١]. وقال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴾ [البقرة: ١٦٥، ١٦٦].

المبحث الثالث

الدفع بالتعددية الفقهية لإظهار سماحة الإسلام وآفاقه الإعمارية

نوجز المقصود بالدفع بالتعددية الفقهية لإظهار سماحة الإسلام وآفاقه الإعمارية في العناصر التالية.

أولاً: أثمر الجانب الإنساني في الإسلام عن تعدد الأوجه الفقهية في المسألة الواحدة؛ لأن المجتهدين أحاطوا بالخطاب الشرعي (وهو الدليل) فاستنبطوا منه ما استطاعوا من أوجه محتملة، كلها مما يجوز العمل بهاعند العامة لارتباطها بالدليل من وجه؛ قياسًا على المصلين الذين استداروا الكعبة فأحاطوا بكل أوجهها، فكان لكل مسلم أن يصلي تجاه الكعبة من كل تلك الأوجه لارتباطها بها، غير أن مثال الاجتهاد تجاه الدليل في الأوجه العقلية، ومثال الصلاة تجاه الكعبة في الأوجه المكانية.

ثانيًا: يثبّت الإسلام تلك الأوجه الفقهية المتعددة والمستنبطة من خطاب الشرع (وهو الدليل) بأن أوجب على كل مجتهد أن يعمل باجتهاد نفسه ولا يتركه اختيارًا من غير سبب إلى اجتهاد غيره إلا أن يكون قد استجد له دليل يسوغ له التحول من وجه إلى وجه، بصفته مجتهدًا، فإذا لم يجد ما يسوغ له التحول بقي على اجتهاده الأول لا يحيد عنه؛ لأنه الصواب من وجهة نظره. وهذا الحكم المجمع عليه في الجملة بإلزام المجتهد بموجب اجتهاده يصون تلك الأوجه الاجتهادية ويخلدها أبد الدهر؛ لينتفع بها أصحابها في صورة الاتباع لمن أراد ذلك من العامة، كما أخرج مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له». كما تظهر سماحة الإسلام الذي رفع الحرج عن

العامة باختيار أي وجه من تلك الأوجه، وله التنقل بينها بحسب ما يراه من مصلحة؛ لما أخرجه أحمد بإسناد حسن عن وابصة بن معبد أن النبي ﷺ قال له: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»، وأخرج الشيخان عن عائشة قالت: «ما خير النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان الإثم كان أبعد الناس منه».

ثالثًا: إذا كانت التعددية الفقهية سببًا من أسباب رفع الحرج عن عامة المسلمين، فإنها أيضًا من أسباب فتح الآفاق الإعمارية، فإذا كانت بعض صيغ التجارة أو الاستثمار يراه البعض محظورًا فإن البعض الآخر يراه مشروعًا، وهذا يفتح أبواب الإعمار بوجه أساغه الشرع. وعلى سبيل المثال: يرى الحنفية في الصحيح عندهم والمالكية في قول حكاه ابن جزي: جواز بيع الثمر قبل بدو صلاحه؛ لأن العادة جرت على بدوه في المآل. خلافًا للجمهور الذي أخذ بظاهر النهي عن ذلك، فيما أخرجه البخاري عن أنس، والشيخان عن ابن عمر، أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، نهى البائع والمبتاع.

كما رأى الشافعية جواز بيع العينة - وهي بيع السلعة لبائعها الأول بثمن حال أقل من الثمن المؤجل الذي باعها به - مراعاة لظاهر صورة البيع. خلافًا للجمهور الذي يرى تحريمها؛ أخذًا بظاهر ما أخرجه أبو داود - بسند فيه مقال، وصححه الألباني - عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال: «إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم».

ويرى الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه: جواز تضمين الطبيب الحاذق إذا أخطأ في اجتهاده في وصف الدواء؛ مراعاة لصون الأنفس. خلافًا للجمهور الذي منع تضمين الطبيب الحاذق؛ لأنه مؤتمن، والأمين لا يضمن إلا بالتعدي أو التقصير، فقد أخرج الدارقطني والحاكم وصححه، وحسنه الألباني من حديث النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن النبي ﷺ قال: «من تطبب ولم يكن في الطب معروفًا فأصاب نفسًا فما دونها فهو ضامن».

ويرى الإمام الشافعي تضمين الأجير الخاص - كالسائق الخاص، والخادم الخاص - وكان يقول: لا يصلح الناس إلا ذاك. خلافًا للجمهور الذي يرى أن الأجير الخاص أمين، والأمين لا يضمن إلا بالتعدي أو التقصير.

ويرى المالكية وبعض الشافعية والحنابلة: جواز استئجار الفحل للضراب لزمان معين أو مرات معينة؛ لحاجة الناس إلى ذلك، فإن من عنده أنثى الحيوان لا يتمكن من تعشيرها إلا كذلك غالبًا. خلافًا للجمهور الذي يرى تحريم استئجار الفحل للضراب؛ لظاهر ما أخرجه البخاري عن ابن عمر، قال: نهى النبي ﷺ عن عسب الفحل.

المبحث الرابع

فهم منهج المصوبة والمخطئة بما يمنعهم من فرض وصايتهم

نوجز بيان فهم منهج المصوبة والمخطئة بما يمنعهم من فرض وصايتهم على الناس في العناصر التالية.

أولاً: يجب احترام الأوجه العلمية والفقهية لأصحابها، مع أن العمل والاختيار من بينها - في الزمن الواحد والشخص الواحد والحال الواحدة - لا يكون إلا بوجه واحد. ولكن لا يجوز لأحد تلك الأوجه أن يكون سيدًا على سائر الأوجه باسم الدين، وإن كان من الجائز أن يختار أكثر الناس العمل بأحدها في زمن إما توافقًا أو اتفاقًا ثم يتحولون تدريجيًا إلى وجه آخر في زمن آخر، مثل الاعتراف بالجنسية والمشاركة في الأحزاب السياسية حيث اختار أكثر الناس القول بتحريمها وهجروا القول الذي يرى جوازهما وذلك في مطلع القرن العشرين الميلادي، ثم تحولوا في نهايته إلى القول الذي هجروه من قبل شيئًا فشيئًا حتى صار أكثرهم يرى مشروعية العمل بهما.

ثانيًا: عالج السابقون الأولون من الفقهاء والأصوليين قضية إصابة المجتهدين وتخطئتهم، ودونوا أقوالهم المختلفة بكل أمانة ودون مصادرة؛ عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة:١٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:٤٤]، وقوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]. ويكمن الرجوع في تلك المسألة إلى كتب الأصول ومنها: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، و«فواتح الرحموت»

لنظام الدين الأنصاري، و«إرشاد الفحول» للشوكاني. كما عالجناها بفضل الله تعالى في كتابنا «المهارة الأصولية وأثرها في إنضاج الفقه وتجديده». ونوجز أقوالهم فيما يلي:

(1) الاجتهاد في المسائل الاعتقادية

حكى أكثر الأصوليين والمتكلمين الإجماع على أن الحق لا يتعدد، وأن المصيب من المجتهدين واحد في الأمورالعقلية كالدلائل على وجود الله ومسائل الرؤية وخلق القرآن ونحوها.

وحكم المخطئ من المجتهدين في هذه المسائل محل خلاف، حيث ذهب الجمهور إلى أنه يكفر. وقيل: يكفر فيما يتعلق بوجود الله ويفسق في سائر المسائل. وقال الجبائي: لا إثم على المخطئ في الجميع. وحكى عن عبيد الله العنبري: أن كل مجتهد في العقليات مصيب.

قال ابن دقيق العيد: الأقرب في معنى كلام العنبري أن من بذل الوسع ولم يقصر في الأصوليات يكون معذورًا غير معاقب؛ لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق.

(2) الاجتهاد في المسائل الفقهية

اختلف الفقهاء والأصوليون في حكم إصابة الاجتهاد في المسائل الفقهية، على مذهبين في الجملة[1].

---

(١) يرى بعض الأصوليين جريان هذين المذهبين في جميع المسائل الفقهية. وذهب الجمهور ومنهم الأشعري والباقلاني ومن المعتزلة أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهم أن هذين المذهبين في المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها. أما المسائل القطعية المعلومة من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنى والسرقة فالحق فيها واحد، والمخطئ غير معذور، وكفره جماعة منهم لمخالفته للضروري. قلت: هذه المسائل القطعية إنما هي في النظر الإسلامي أما عند تعلقها بالمكلف فلا يمكن أن تكون قطعية، وعلى سبيل المثال عند من يعتبر الصفرة والكدرة من الحيض ينهى المسلمة عن الصلاة والصيام فيهما، وهو مذهب الجمهور؛ لما أخرجه مالك عن عائشة أن النساء إذا بعثن إليها بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة والكدرة كانت تقول لهن: لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء. ومن يرى أنهما ليسا من الحيض يوجب على المسلمة أن تصلي وأن تصوم فيهما، وهذا هو قول ابن الماجشون المالكي وجعله المازوي والباجي هو المذهب وإليه ذهب بعض الشافعية في وجه؛ لما أخرجه البخاري عن أم عطية قالت: كنا لا نعد الصفرة والكدرة شيئًا. وهذا حكم يتعلق بالصلاة التي هي عمود الدين وأصله الأول.

المذهب الأول: يرى أن كل قول من أقوال المجتهدين في المسائل الفقهية حق، وأن كل واحد منهم مصيب. وهو قول الأشعري وبعض المعتزلة منهم أبو الهذيل والجبائي، وهو قول عند الحنفية والمالكية وإليه ذهب بعض الشافعية منهم المزني والغزالي، كما ذهب إليه بعض الحنابلة. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا﴾ [الأنبياء : ٧٨ ، ٧٩]. (2) عموم ما أخرجه البخاري عن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال لما رجع من الأحزاب: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة». قال: فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك. فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحدًا منهم. (3) أن المجتهد يجب عليه العمل باجتهاده بالإجماع في الجملة، فدل على أنه حق إذ لا يجب العمل إلا بالحق.

وقد شنع الشوكاني على هذا القول فقال في «إرشاد الفحول": «وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاهلون لحكم الله عز وجل متعددًا بتعدد المجتهدين، تابعًا لما يصدر عنهم من الاجتهادات، فإن هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله تعالى ومع شريعته المطهرة هي أيضًا صادرة عن محض الرأي الذي لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول، وهي أيضًا مخالفة لإجماع الأمة سلفها وخلفها. فإن الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور مازالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ما هو أنهض مما تمسك به، ومن شك في ذلك وأنكره فهو لا يدري بما في بطون الدفاتر الإسلامية بأسرها من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم بعضًا واعتراض بعضهم على بعض».

المذهب الثاني: يرى أن الحق في أحد الأقوال ولم يتعين لنا، وهو عند الله متعين. وهو قول الجمهور قال به أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأكثر الحنابلة. وحجتهم: (1) أنه يستحيل عقلاً أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالاً

وحرامًا. (2) أن الصحابة - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ - كان يخطئ بعضهم بعضًا ويعترض بعضهم على بعض[1] فلو كان اجتهاد كل مجتهد حقًا لم يكن للتخطئة وجه.

واختلف الجمهور أصحاب هذا المذهب القائلون بأن الحق واحد في إصابة كل مجتهد لهذاالحق على ثلاثة أقوال.

القول الأول: أن المصيب من هؤلاء المجتهدين واحد غير معين، وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد، ولا إثم على المخطئ، وحكمه نافذ على الظاهر. وهو رواية عن أبي حنيفة، وبه قال مالك والشافعي. **وحجتهم**: ما أخرجه الشيخان عن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».

القول الثاني: أن المصيب من هؤلاء المجتهدين واحد غير معين، والمخالف له مخطئ آثم، ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم، فقد يكون كبيرة وقد يكون صغيرة. وهو قول الأصم والمريسي وابن عُلية، وحكى عن أهل الظاهر وطائفة من الحنفية وجماعة من الشافعية. **وحجتهم**: أن المجتهد الذي لم يصب الحق قد قصر في طلبه فاستحق الإثم والعقاب.

---

(١) من هذا ما أخرجه مسلم عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، أن عائشة لما توفي سعد بن أبي وقاص، قالت: ادخلوا به المسجد حتى أصلي عليه، فأنكر ذلك عليها، فقالت: والله لقد صلى رسول الله ﷺ على ابني بيضاء في المسجد سهل وأخيه سهيل بن رعد، وهو ابن البيضاء أمه بيضاء.

وأخرج الطبراني وعبد الرزاق عن ابن جريج قال: بلغ ابن عباس أن ابن مسعود يقول: إن طلق ما لم ينكح فهو جائز، فقال ابن عباس: أخطأ في هذا إن الله عز وجل يقول: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، ولم يقل: إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن.

وأخرج البخاري عن الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة، أن الشمس خسفت على عهد رسول الله ﷺ فبعث مناديًا بالصلاة جامعة، فتقدم فصلى أربع ركعات في ركعتين وأربع سجدات. قال الزهري: فقلت ما صنع أخوك ذلك عبد الله بن الزبير ما صلى إلا ركعتين مثل الصبح إذ صلى بالمدينة. قال عروة: أجل إنه أخطأ السنة.

وأخرج مسلم عن عمرة بنت عبد الرحمن أنه ذكر لعائشة أن عبد الله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي. فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ. إنما مر رسول الله ﷺ على يهودية يبكى عليها، فقال: «إنهم ليبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها».

القول الثالث: أن كل مجتهد من هؤلاء المجتهدين مصيب، وإن كان الحق مع واحد دون غيره. وهو الرواية الثانية عن أبي حنيفة. كما قال به أبو يوسف وأصحاب مالك وحكي عن الشافعية. وأنكر أبو إسحاق المروزي نسبة ذلك للشافعي وقال: إنما نسبه إليه قوم من المتأخرين ممن لا معرفة له بمذهبه. **وحجتهم**: (1) أن المجتهدين أصابوا طريق الاجتهاد الذي كلفوا به وإن كان بعضهم مخطئًا في الوصول إلى الحق، والعبرة بطريق الاجتهاد وليس بنتيجته. (2) أن الصحابة أجمعوا على تصويب بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه، ولا يجوز إجماعهم على الخطأ. فأخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري وعن جابر بن عبد الله، وعن أنس بن مالك، وعن عائشة، قالوا: كنا نسافر مع رسول الله ﷺ فيصوم الصائم ويفطر المفطر فلا يعيب بعضهم على بعض. وأخرجه البخاري عن أنس. كما أخرج البيهقي عن أنس قال: إنا معاشر أصحاب رسول الله ﷺ كنا نسافر فمنا الصائم ومنا المفطر، ومنا المتم ومنا المقصر. فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم، ولا المقصر على المتمم ولا المتمم على المقصر.

وأخرج الدارقطني والبيهقي عن عائشة قالت: خرجت مع رسول الله ﷺ في عمرة في رمضان، فأفطر رسول الله ﷺ وصمتُ، وقصر وأتممت. فقلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أفطرتَ وصمتُ، وقصرتَ وأتممتُ؟ فقال: «أحسنت يا عائشة».

وأخرج مسلم عن كريب، أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام. قال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهل علي رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة آخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - ثم ذكر الهلال، فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة. فقال: أنت رأيته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس وصاموا وصام معاوية. فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت، فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه. فقلت: أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ.

ثالثًا: إذا ثبت بهذا العرض الأمين لأقوال الفقهاء والأصوليين في مسألة إصابة المجتهدين في الفقه وتخطئتهم، أن الذين قالوا بتخطئة وتأثيم المجتهد المخالف للحق الذي في علم الله هم بعض المعتزلة وبعض الحنفية والشافعية خلافًا للجمهور الذين

قالوا بتصويب كل المجتهدين – كما هو رواية عن أبي حنيفة وقول أبي يوسف، وإليه ذهب المالكية وبعض الشافعية – أو قالوا بتخطئة المجتهد المخالف للحق الذي في علم الله بدون إثم، كما هو رواية عن أبي حنيفة وبه قال مالك والشافعي.

وحيث إنه يجب احترام كل قول اجتهادي لصاحبه، حتى الذين اختاروا القول بتخطئة وتأثيم المخالف للحق الذي في علم الله فإنه لا يجوز تمكينهم من استغلال هذا الاختيار لفرض وصايتهم على الآخرين بزعم أن اختيارهم الفقهي هو الصواب وأن ما يخالفه خطأ من وجهة نظرهم، فأنى لهم معرفة الغيب. لقد كان من رحمة الله تعالى بعباده أن أخفى عليهم نتيجة الاجتهاد حتى لا يتعالى بعضهم على بعض، ولا يتأله بعضهم على بعض. وإذا كان من حق فلان أن يختار من أقوال الفقهاء ما يراه من وجهة نظره الصواب فلماذا يمنع غيره من ممارسة هذا الحق، مع تساوي الجميع في صفة البشرية والتأهل للاجتهاد إلا شهوة الوصاية والربوبية على الآخرين. من هنا جاء فهمنا لقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء : ٥٩]، أي: فإن تنازعتم بعد استنباطكم واجتهادكم الأول فلا عليكم، واتركوا الفصل بينكم إلى يوم القيامة، وتصالحوا مع أنفسكم على ضوء هذا الخلاف الفقهي الذي لا يمنع تعاونكم واحترام بعضكم بعضًا.

المبحث الخامس

إدراك المقصود بحاكمية الله بما لا يتعارض مع حكم الله

نوجز التنبيه بإدراك المقصود بحاكمية الله بما لا يتعارض مع حكم الله في العناصر التالية.

أولاً: مبدأ الحاكمية لله مبدأ قديم قدم الله سبحانه، ولم يأت الإسلام الخاتم بإحداثه، بل هو مقرر في سنة الله الكونية. فمن الذي حكم على آدم وزوجه بالهبوط إلى الأرض، ومن الذي حكم على عاد وثمود وقوم لوط وقوم نوح بالنكال، ومن الذي حكم على الخلق بالموت والحياة. قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الأنعام : ٥٧]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾ [الأنعام : ٦٢]، وقال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف : ٤٠]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص : ٨٨]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [الرعد : ٤١].

ثانيًا: إن تقرير حاكمية الله تعالى تعني رفع يد كل بشر - ولو كان أفقه الفقهاء - عن أخيه الإنسان بالسلطة والإلزام إلا في رد المظالم بحكم الله تعالى الآمر بالعدل في قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء : ٥٨]، وما أخرجه البخاري عن أنس، أن النبي ﷺ قال: «انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا». فقال رجل: يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلوما، أفرأيت إذا كان ظالما؟ قال: «تحجزه - أو تمنعه - من الظلم فإن ذلك نصره». وأخرج مسلم عن جابر قال: اقتتل غلامان، غلام من

المهاجرين وغلام من الأنصار، فنادى المهاجري: يا للمهاجرين، ونادى الأنصاري: يا للأنصار. فخرج رسول الله ﷺ فقال: «ما هذا، دعوى أهل الجاهلية"؟ قالوا: لا يا رسول الله، إلا أن غلامين اقتتلا فكسع - أي ضربه على مؤخرته بقدمه -أحدهما الآخر. قال: «فلا بأس، ولينصر الرجل أخاه ظالما أو مظلوما. إن كان ظالما فلينهه فإنه له نصر، وإن كان مظلوما فلينصره».

وبهذا تكون العلاقة بين الناس متكافئة بما يحقق تكريمهم بحسب حاكمية الله في قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء : ٧٠]. ويكون التواصل بين الناس بحسب اتفاقاتهم الإرادية كما قال تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء : ٣٤]، وما أخرجه البخاري تعليقًا أن النبي ﷺ قال: «المسلمون عند شروطهم»، وأخرجه الدارقطني مرفوعًا من حديث عوف المزني بزيادة: «إلا شرطًا حرم حلالاً أو أحل حرامًا».

ثالثًا: إن تفسير حاكمية الله على معنى قيام البعض بإنفاذ قناعته وفقهه على غيره هدم لحاكمية الله من وجه كون هذا الإنفاذ زعمًا للألوهية على الغير وفرضًا للوصاية عليه. والله عز وجل أقام دينه في الدنيا على حق الاختيار في عموم قوله سبحانه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وما أخرجه أحمد بإسناد حسن أن النبي ﷺ قال لوابصة بن معبد: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك». كما منع الله تعالى أحدًا أن يتسلط على أحد باسم حكم الله، وجعل الموافقة على ذلك من العبادات الشركية، فقال سبحانه: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف : ٤٠]. وأخرج مسلم عن بريدة، أن النبي ﷺ كان يقول لأمراء جيوشه: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه ﷺ فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا».

رابعًا: يترتب على فهم حاكمية الله بمعنى ترك الناس وما يدينون من الملل والعقائد والمذاهب، وترك المسلمين وما يختارون من أوجه فقهية، وعدم التدخل في شأن الغير مسلمًا أو غير مسلم إلا في صورة الظلم والعدوان لمنع التغالب وإقامة العدل أن من يتولى الحكم أو السلطة على الناس لا يملك شرعًا أن يفرض عليهم إلا قانون العدل الذي يمنع الظلم والعدوان بين الناس؛ لكون العدل هو قانون الفطرة الإنسانية الذي لا يختلف فيه الناس، وله ثلاثة أصول: (1) استحقاق القصاص في النفس وما دونها. (2) استحقاق العوض في الأضرار في الأنفس والأموال. (3) الإنصاف القضائي بتوحيد القانون المحتكم إليه في الشئون التنظيمية المدنية والإدارية والتأديبية. وهذا ما جعله الله تعالى أساسًا للحكم بين الناس، فقال سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء : ٥٨]. يقول ابن القيم في «الطرق الحكمية»: «إذا ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله ودينه». أقول: وعند تعدد أوجه العدل في الشئون التنظيمية فإنه يتم الاحتكام إلى أحدها بحسب أغلبية أهل الشورى، ولا يوصف بأنه حكم ديني بل هو حكم فقهي؛ إذ يجوز لأهل الشورى أن يقترحوا ترك هذا الوجه إلى غيره بحسب مصالح الناس.

وعلى سبيل المثال إذا أراد المجتمع أن يحسم نزاعات الشفعة والحوالة والهبة، فإنه يختار أحد وجوهها الفقهية بحسب التوافق ويضعه في قانون يلتزم به القاضي، كإجراء الشفعة في الجوار وتضمين المحيل دين الحوالة إذا عجز المحال عن الوصول إلى حقه من المحال عليه، وفتح باب الرجوع في الهبة إلا عند الموانع العادية والشرعية، كما هو مذهب الحنفية خلافًا للجمهور في كل ذلك. ولزيادة الفائدة نذكر مذاهب الفقهاء وأدلتهم في تلك العقود.

(1) أما الشفعة فقد اتفق الفقهاء على ثبوت حق الشفعة للشريك الذي له حصة شائعة في نفس العقار المبيع ما لم يقسم، لما أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله قال: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة. واختلف الفقهاء في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والشريك في حق من حقوق المبيع كحق الطريق والشرب، على مذهبين.

المذهب الأول: يرى ثبوت حق الشفعة للجار الملاصق والشريك في حق من حقوق المبيع. وهو مذهب الحنفية وابن شبرمة والثوري وابن أبي ليلى. وحجتهم: ما أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح، عن سمرة من جندب. وأخرجه النسائي وصححه ابن حبان عن أنس – قال ابن حجر: وله علة – أن النبي ﷺ قال: «جار الدار أحق بالدار». وأخرج أحمد وأصحاب السنن الأربعة برجال ثقات عن جابر بن عبد الله، أن النبي ﷺ قال: «الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائبًا إذا كان طريقهما واحدًا».

المذهب الثاني: يرى عدم ثبوت حق الشفعة للجار ولا للشريك في حقوق المبيع. وهو مذهب الجمهور قال به المالكية والشافعية والحنابلة، وروي عن عمر وعثمان وعمر بن عبد العزيز وغيرهم. **وحجتهم**: حديث جابر في صحيح البخاري، قال: فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة.

(2) وأما الحوالة فقد اتفق الفقهاء على أنه متى صحت الحوالة فقد فرغت ذمة المحيل مما كان عليه لدائنه الذي قبل الاحتيال به، ولكنهم اختلفوا في إلزام المحيل بضمان الدين للمحال إذا عجز عن الوصول إلى حقه من طريق المحال عليه، وذلك على مذهبين.

المذهب الأول: يرى أن المحيل يضمن – باعتبار مآل الحوالة – الدين لصاحبه وهو المحال إذا عجز عن الوصول إلى حقه من طريق المحال عليه. وهو مذهب الحنفية. وحجتهم: أن براءة المحيل من هذا الدين كانت مشروطة بسلامة عاقبة الحوالة، أي باستيفاء المحل الثاني، فلما انتفت الشريطة انتفى المشروط، وعاد الدين إلى ذمة المحيل كما كان. ولولا هذا الضمان لما استقام أمر الحوالة، لكنه ضمان باعتبار المآل لا باعتبار الحال، ولو شرط ضمانه عند عقد الحوالة لصار كفالة.

المذهب الثاني: يرى أن المحيل لا يضمن الدين لصاحبه وهو المحال. وهو مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة. **وحجتهم**: (1) عموم ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «مطل الغني ظلم، فإذا أتبع أحدكم على ملئ فليتبع». وفي لفظ للطبراني: «ومن أحيل على ملئ فليتبع». وفي لفظ عند أحمد وابن أبي شيبة: «ومن أحيل على ملئ فليحتل». (2) أن ضمان المحيل لدين الحوالة يجعلها كفالة سواء كان هذا الضمان في المآل أو في الحال.

(3) وأما الهبة فقد اختلف الفقهاء في جواز رجوع الواهب في هبته بعد قبض الموهوب له العين الموهوبة، على مذهبين في الجملة.

المذهب الأول: يرى أنه لا يجوز للواهب الرجوع في هبته إلا الأب فيما وهب ولده. وهو مذهب الجمهور قال به المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية في الجملة. ويرى الشافعية في المشهور عندهم إلحاق سائر الأصول بالأب في جواز الرجوع. وألحق المالكية الأم بالأب بشرط أن يكون الابن غير يتيم. أما الحنابلة فألحقوا الأم بالأب في الرجوع مطلقًا. **وحجتهم**: ما أخرجه البيهقي وقال: هذا منقطع وقد رويناه موصولاً، عن طاوس. وأخرجه الطحاوي عن ابن عمر وابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لواهب أن يرجع فيما وهب إلا الوالد لولده». وأخرج الشيخان عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «العائد في هبته كالعائد في قيئه».

المذهب الثاني: يرى أنه يجوز للواهب الرجوع في هبته بعد قبض الموهوب له إذا لم يكن مانع. وهذه الموانع هي: هلاك الشيء الموهوب أو استهلاكه أو زيادته أو التصرف فيه أو خروجه عن ملك الموهوب له أو استعاضته بعوض مالي أو أجر أخروي كالصدقة وصلة الرحم أو موت أحد العاقدين. وهذا مذهب الحنفية. **وحجتهم**: (1) عموم قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ ﴾ [النساء : ٨٦]. (2) ما أخرجه الدارقطني والبيهقي، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «الواهب أحق بهبته ما لم يثب منها».

خامسًا: إذا ثبت أن العدل المأمور بالحكم به بين الناس يقوم على القاسم المشترك بينهم بصفتهم الإنسانية في استحقاق القصاص عند الجناية، والتعويض عند الإضرار، وتوحيد القانون المحتكم إليه عند النزاع في الشئون التنظيمية المدنية والإدارية والتأديبية. إذا ثبت هذا لم يعد من حق السلطة الحاكمة بعد هذا القول أن تفرض نظامًا دينيًا معينًا على عموم الناس وإلا كان افتئاتًا على حاكمية الله، وخروجًا عن مقتضى العدل في الحكم.

أما الأحكام الطائفية الدينية أو العبادية فهي لا تخرج عن نوعين.

النوع الأول: ما يحتاج إلى تعميمه على الطائفة مثل نظام الزواج والطلاق والميراث، وإقامة الحدود، والشعائر كالآذان والجمعة والجماعة في الصلاة، والأضاحي والزكاة، ونحو ذلك. فهذا النوع من الأحكام يتم تنظيمه داخليًا بمعرفة أهل كل طائفة بما عندها من سعة فقهية، وما يستلزم إقامة قانون به يعد من الأحوال الشخصية لتلك الطائفة؛ حماية لحقوق الأقليات واتباعًا لحاكمية الله. ويقدم هذا القانون إلى المجتمع في شخص إدارته الحاكمة لإشهاره على أهل الطائفة بعد التأكد من تراضي أهل الطائفة عليه دون وصاية كبرائهم، وبعد التأكد أيضًا من عدم جور هذا القانون على حقوق الطوائف الأخرى؛ لتحقيق حاكمية الله في منع وصاية البشر على بعضهم، ومنع ظلم بعضهم بعضا.

النوع الثاني: ما لا يحتاج إلى تعميم لسببين: (1) اتساع صدور الناس للاختلافات الفقهية في هذا النوع من الأحكام، مثل ما وقع في أركان الوضوء ورخصة من المسح على العمامة والخمار والخفين والجوربين والتيمم عند البرد، وجمع الصلاة، وأدائها في مواقيتها والقنوت فيها، والفطر في رمضان للمسافر، وتعجيل الزكاة، والاشتراط في إحرام الحج أو العمرة، وغير ذلك مما لا يتشاح فيه الناس. (2) عدم تعدي الضرر غير المخالفين، مثل الكسل في أداء الصلاة، والضعف عن الصيام بغير مرض أو سفر، والتأخير في أداء مناسك الحج والعمرة مع القدرة، والتبرج للرجال والنساء بإظهار جزء من العورة بما لا يؤذي الآخرين، ونحو ذلك مما لا يضر إلا صاحبه بحكم دينه.

فهذا النوع من الأحكام لا يدخل في نظام السلطة الحاكمة، ولا يصدر به قانون طائفي (أحوال شخصية)؛ لمنع التضييق على الناس؛ عملاً بقول الله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج : ٧٨].

وتبقى هذه الأحكام رهينة التربية والوعظ والنصح بالآداب العامة التي لا تمس حقوق الآخرين؛ مراعاة للكرامة الإنسانية بحكم الله القائل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]. ويدل على ذلك عموم قوله تعالى: ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ [الحج

: ١٠]. أي إن أهل الحكم العادل يمكنون الناس من القيام بشعائرهم الدينية في أمن، ولا يقال: إن المقصود بإقامة الصلاة هو حمل الناس عليها؛ لأن هذا يفسدها بتوجه الناس إلى الصلاة خوفًا من السلطان بغير طهارة، وغير ذلك من أساليب النفاق التي تقتل إنسانية الإنسان.

إن الكسالى من أهل الدعوة والوعظ لا يريدون بذل جهد، ولا يريدون تجديد أساليبهم الإقناعية بالحكمة والموعظة الحسنة، وتواكلوا على سيف السلطان لحمل الناس على الطاعة من وجهة نظرهم، ويستقوون بفهم خاطئ لقول عثمان بن عفان: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وهي مقولة ذكرها الكندي المتوفى 732 هـ في كتابه «السلوك في طبقات العلماء والملوك».

والحقيقة أن السلطان الذي يقصده سيدنا عثمان هو لإقامة العدل في الناس ومنع اعتداء بعضهم على بعض، وليس حملهم على أداء الطاعات، كما يتوهم الخاملون. وهذا المعنى صرح به سيدنا أبو بكر الصديق في خطبة ولايته التي أخرجها ابن كثير في «البداية والنهاية» وابن حبان في «الثقات»، وفيها: أن الناس بايعوا أبا بكر بعد بيعة السقيفة، ثم تكلم أبو بكر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ منه الحق. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». ومن هنا كان قتال مانعي الزكاة من أجل حق الفقراء ولم يكن قتالاً دينيًا مجردًا وإلا فلماذا لم يقاتل تاركي الصلاة والحج. كما أن عثمان بن عفان ترك جمع الزكاة في المال الصامت كالذهب والفضة، وأوكل إخراجها للمكلفين، لما بلغه إساءة السعاة في جمعها، كما ذكره أبو عبيد في «الأموال». وأيضًا كان قتال أبي بكر للمرتدين الذين صاروا فتنة وأعداءً ولم يكن قتالاً دينيًا محضًا؛ لأنهم لم يكونوا مسالمين في ردتهم.

المبحث السادس

تهذيب الشعارات المزايدة على الإسلام لمنع التعتيم على إنسانيته

نوجز التحقيق في تهذيب الشعارات المزايدة على الإسلام؛ لمنع التعتيم على إنسانيته في العناصر التالية.

أولاً: تؤكد مصادر التشريع إنسانية الإسلام في الاستنباط البشري من النصوص الشرعية، وفي وضع أحكام المستجدات التي تدور بين الحظر وبين الإباحة، وأن الاختيار فيها للإنسان. وهذه الأحكام المستجدة هي الأكثر في حياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ونحوها. ومع ذلك فإن دعاة التعتيم على هذا الجانب الإنساني يستعملون بعض القواعد الفقهية التي وضعت لمعالجة مسائل خاصة أو جزئية في الترويج لتغييب العقل بجعلها شعارًا إسلاميًا كليًا مثل قولهم: «لا اجتهاد مع النص» وقولهم: «الثابت والمتغير، والقطعي والظني»، ثم زايدوا على ذلك بوضع شعارات دينية خطابية غير محققة ساهمت في تجهيل حقيقة الدين، ودفعت الناس إلى الكسل الذهني؛ اعتمادًا على ما أوهموه من تحقيق الدين لأحلام الإنسان الحضارية دون فكره وتخطيطه وتجربته، مثل قولهم: «الإسلام دين ودولة»، وقولهم: «الدين منهج حياة»، وقولهم: «الإسلام هو الحل». حتى زايد بعضهم وجعل انفراد الإسلام بصرف صحي خاص، كما أعلن ذلك الدكتور صفوت حجازي في أحد مؤتمرات تأييد الدكتور محمد مرسي مرشح حزب الحرية والعدالة - وهو الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين - لرئاسة جمهورية مصر العربية في شهر مايو 2012م، وقال: نريد حكمًا إسلاميًا وكل شيء إسلاميًا حتى الصرف الصحي نريده إسلاميًا.

وهذا يستوجب علينا تحقيق تلك الشعارات وتهذيبها صيانة للإسلام من الغلو الذي هو أحد جناحي الخطر عليه، والجناح الآخر هو التفريط. فلو كانت هذه الشعارات حقًا دينيًا فلماذا لم ترد في كتاب الله أو في سنة رسوله ﷺ وهل الإصرار على تلك الشعارات يعدّ اتهامًا لكمال النصوص الشرعية في قول الله سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ولماذا لا يكون الحديث عن القرآن من القرآن، وعن السنة من السنة. إن ألفاظ البشر مهما بلغت من الفصاحة لن تعبر عن مراد الله، فمن أراد أن يعبر عن مراد الله فليلتزم بكلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ.

ثانيًا: تظهر خطورة استعمال بعض القواعد الفقهية في صورة شعارات إسلامية كلية من وجوه، منها: إلغاء قيمة القاعدة في بابها وتشويه تفسير القاعدة بما يولد فكرًا منحرفًا، ومنها: استغلال القاعدة للتمكين من الوصاية على المسلمين. وسوف نطبق هذا البيان على ثلاثة قواعد، هي: «لا اجتهاد مع النص»، و«الثابت والمتغير من الأحكام»، و«القطعي والظني من الدلالات».

(1) قاعدة: «لا اجتهاد مع النص»

لعل أول من استعمل هذه القاعدة هو الإمام الجصاص (305 – 370هـ) في كتابه «الفصول في الأصول» حيث قال: «ولا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النص»، ونقل الزركشي المتوفى 794 هـ في كتابه «البحر المحيط في أصول الفقه» عن ابن فورك المتوفى 406هـ قوله: «ويجوز أن يجتهد مع النص ثم يتأمل فإن كان النص بخلافه صرنا إلى النص». ثم جاء الإمام أبو حامد الغزالي (450 – 505 هـ) وذكر في كتابه «المستصفى»: «قولهم الاجتهاد مع النص محال مسلم، ولكن لم ينزل نص في الواقعة». ثم انتشرت عبارة: «لا يسوغ الاجتهاد مع النص» أو عبارة: «لا عبرة بالاجتهاد مع النص» في كتب الفقهاء وبخاصة الشافعية كما في «الإقناع» للشربيني، و«مغني المحتاج» للشربيني، و«نهاية المحتاج» للرملي، و«حاشية البجيرمي»، و«حاشية الجمل»، و«حاشية القليوبي».

وقد كان مقصد هؤلاء الأصوليين من الاجتهاد الممنوع مع النص هو القياس وليس

مطلق الاجتهاد الشامل لدلالات النص وتخصيصها أو تقييدها، ويدل لذلك ما ورد في «المستصفى» للغزالي في موضع آخر قال: «لا نسلم بطلان القياس مع النص». وما جاء في «الإحكام» للآمدي المتوفى 631 هـ من قوله: «لو كان القياس حجة صحيحة لكان حجة مع النص وذلك ممتنع بالإجماع». وفي موضع آخر قال: «القياس عندنا حجة مع النص الموافق ولا يلزم أن يكون حجة مع النص المخالف الراجح».

ثم جاء الشيخ البجيرمي من متأخري الشافعية والمتوفى سنة 1221 هـ فذكر مثالاً عن ابن شرف أبو الفداء المتوفى 852 هـ يدل على تقييد العمل بقاعدة «لا اجتهاد مع النص» في أن ذلك يكون بحضرة نبي، فقال في حاشيته، بمناسبة نقض الوضوء بالنوم بصفة التمكين، وأن من نام غير متمكن فإنه لا يمنع النقض إذا أخبر بعدم خروج شيء منه؛ لأن النوم ناقض، قال: «نعم لو أمره سيدنا عيسى بعد نزوله بصلاة في هذه الحالة امتثل أمره، أي لأن حكمه لا يتقيد بمذهب؛ لأن المذاهب حينئذ قد بطلت لأنه لا اجتهاد مع النص، أي لا اجتهاد لغير عيسى مع وجود كلامه لأن كلامه نص في الحق».

وقد استدل الأصوليون على منع الاجتهاد أو القياس مع النص بما أخرجه أبو داود والترمذي، وضعفه الألباني عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل، أن النبي ﷺ لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال له: «كيف تقضي إذا عرض لك القضاء»؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: «فإن لم تجد في كتاب الله»؟ قال: أقضي بسنة رسول الله. قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله"؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلوا. قال: فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله». وفي رواية ذكرها ابن الأثير في «جامع الأصول» ونسبها لأبي داود، قال الألباني: وليست عنده هذه الرواية، وليس لها أصل، فهي منكرة شديدة الإنكار. أن معاذًا سأل رسول الله ﷺ فقال: بم أقضي؟ قال: «بكتاب الله» قال: فإن لم أجد؟ قال: «بسنة رسول الله» قال: فإن لم أجد؟ قال: «استدِقّ الدنيا، وتَعَظَّم في عينك ما عند الله، واجتهد رأيك، فسيسدد الله للحق».

أقول: وإذا ثبت أن قاعدة «لا اجتهاد مع النص» إنما كان إيرادها لمنع القياس؛ لعدم الحاجة إليه في وجود نص، فإنه مع ذلك قد ذهب بعض الشافعية كما حكاه الغزالي

وغيره إلى عدم التسليم بهذه القاعدة. وعلى التسليم بصحة العمل بها فلا يجوز التوسع في غير موردها من القياس؛ لتظاهر الأدلة الآمرة بإعمال العقل مع النص،ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل : ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف : ٢].

وعلى التسليم بمنع الاجتهاد في وجود النص، فهل يمنع ذلك على المتلقين من عموم الناس دون الآمرين الذي نصبوا أنفسهم أوصياء على المجتمع، أم يمتنعون هم أيضًا من الاجتهاد مع النص؟ ولماذا يجتهدون في الإنكار على مخالفيهم مع النص الصريح في قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية : ٢١، ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء : ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون : ٦].

وإذا امتنع الجميع عن الاجتهاد مع النص فكيف بنا نمسح الرأس في الوضوء كما قال تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة : ٦]، هل نمسح بعضها أو كلها؟. وكيف بنا نحدد عدة ذوات الأقراء المأمور بها في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]، هل تكون الثلاثة بالأطهار أو بالحيضات، وهكذا في كل النصوص. إن الواجب على المسلمين عدم التوسع في استعمال قاعدة «لا اجتهاد مع النص»، وأن يكون استعمالهم لها في موردها الذي نشأت من أجله وهو ترك القياس مع النص عند الأكثرين، وليس مطلق الاجتهاد مع النص.

(2) قاعدة: «الثابت والمتغير»

يرجع الأصل التاريخي لقاعدة «الثابت والمتغير في الأحكام الإسلامية» إلى ابن القيم المتوفى 751 هـ حيث قال في «إغاثة اللهفان»: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير، ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة زمانًا ومكانًا وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة».

وقد أحيا هذا التقسيم بعض العلمانيين في النصف الثاني من القرن العشرين، وحاول بعضهم أن يقصر الثابت من أحكام الإسلام على العبادات التي يلتزم الناس فيها بالنصوص القرآنية والنبوية، وما عداها يكون متغيرًا قابلاً للاستدلال العقلي دون النصوص الشرعية. وأنكر بعض هذا الفكر وصف الثبوت عن الشريعة باعتبارها معالجة لمرحلة تاريخية معينة. وقد أدى هذا التدخل إلى قيام حالة غضب عارمة في الأوساط الإسلامية، ويمكن إجمال خلاصة الحراك الفكري في ذلك كما جاء في «موسوعة الرد على المذاهب الفكرية» بالمكتبة الإلكترونية الشاملة، في الأجوبة الأربعة التالية.

الجواب الأول: أن الشريعة الإسلامية حاكمة لكل أطراف الحياة البشرية الثابت منها والمتغير في إطار عام لا يشذ عنه شيء منها، فلا وجه لتقسيم أحكامها إلى ثابت ومتغير.

الجواب الثاني: أن أحكام الشريعة الإسلامية تنقسم فعلاً إلى ثابت ومتغير، أما الثابت فهو الذي لا يقبل التطوير ولا الاجتهاد ولا الإضافة، وهذا القسم هو العقائد والعبادات والأخلاق. هذه الأمور الثلاثة هي الثوابت في الدين، ولا يجوز أن تجرى عليها قط أمور الاجتهاد والإضافة، فصفات الله تعالى والملائكة والجنة والنار وعذاب القبر وغير ذلك من مسائل الغيب لا وجه في هذا مطلقًا لأي إضافة جديدة؛ لأنه لا وصول إلى علم جديد في هذا إلا بالوحي، ولا وحي بعد الرسول ﷺ. وهذا هو الخلاف الأساسي مع المتصوفة. وأما العبادات أيضًا فلا يجوز الإضافة فيها؛ لأن الإضافة فيها مبطلة لها. كذلك الأخلاق وتربية النفس لا يجوز تغيير هذه الموازين وإلا اختل نظام الأخلاق وأصبح الحق باطلاً والباطل حقًا.

وأما المتغير فهو الحكم الذي تتغير أوضاعه بالزمان والمكان والأشخاص، وهو ما يعرف في شئون المعاملات والسياسة والاقتصاد والاجتماع. وهذا القسم جاءت الشريعة الإسلامية بوضع ضوابطه العامة وحدوده الفاصلة بين الحلال والحرام والمطلوب والممنوع. وهي ثوابت يلتزم المجتهدون بها، وعلى ضوئها لهم أن يشرعوا لأنفسهم كلما جد لهم جديد.

الجواب الثالث: أن أحكام الشريعة الإسلامية تنقسم فعلاً إلى ثابت ومتغير ولكن الثابت هو: الأحكام القطعية، والأصول الأساسية، والمقاصد الكلية. فهذه القطعيات والأصول والمقاصد لا مجال للتجديد فيها.

وأما المتغير فهو: الأحكام الظنية والفروع الجزئية والوسائل المتجددة. وهذه الظنيات والفروع والوسائل تحظى بمساحة كبيرة من المرونة وقابلية الاجتهاد البشري، وهذا الذي أكسب الإسلام صلاحيته في كل زمان ومكان.

الجواب الرابع: أن أحكام الشريعة الإسلامية تنقسم فعلاً إلى ثابت ومتغير ولكن الثابت هو كل ما ورد النص عليه بالتفصيل في الكتاب والسنة، بما يشمل الأصول والفروع والكليات والجزئيات.

وأما المتغير فهو ما لم تتناوله الشريعة الإسلامية بالتفصيل، فهذا تركته الشريعة الإسلامية لاجتهاد المجتهدين بحسب متغيرات الحياة.

أقول: كانت فكرة إحياء تقسيم الأحكام الإسلامية إلى ثابت ومتغير قائمة على مواجهة الجمود عند الفقهاء المعاصرين الذين عجزوا عن ملاحقة التطور العلمي والحضاري، فأراد العلمانيون أن يحركوا الماء الراكد بالدعوة إلى التحرر في الأحكام المتغيرة. ولكن الرد على هذا الفكر - كما سبق ذكره - يتسم بالعاطفة أو التشوش لمفاجأة إحياء مصطلح «الثابت والمتغير».

ولكن بحسب رؤيتنا في إنسانية الإسلام يتضح أنه قائم على مواكبة الأحداث وليس فقط ملاحقتها؛ لأن الله تعالى فوض الإنسان في فهم النصوص، وجعل الامتثال لهذا الفهم وليس لذات النص، كما سكتت الشريعة الإسلامية عن المستحدثات وفوضت الإنسان في توصيف أحكامها بحسب الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو بحسب التردد بين الحظر والإباحة.

من ذلك يتضح أن الثابت في الشريعة الإسلامية هو ما ينسب إلى الوحي من نصوص القرآن و السنة، القطعي منها ثابت قطعًا، والظني منها ثابت ظنًا. أما المتغير فهو فهم الإنسان واستنباطه وتحوله من وجه فقهي إلى آخر، حتى إجماع البشر هو من المتغيرات؛

لأن الطبيعة البشرية متغيرة بجبلتها وإن كان التغيير في الأفراد أسرع منه في الجماعات، والتغيير في الجماعات أسرع منه في الجماعة الإنسانية الواحدة. وما يقال بأن الحدود والفرائض والمحرمات من الثوابت يرجع إلى النظر بحسب الدليل أما عند إسقاطه وتعلقه بالمكلفين فسيكون التغيير، فالصلوات الخمس فرض في النظر الإسلامي ولكن بتعلقها بالمكلفين ستعتريها الأحكام التكليفية المختلفة، وهكذا سائر الأفعال والتروك.

(3) قاعدة «قطعي الدلالة وظنيتها»

يقسم الفقهاء والأصوليون الأدلة الشرعية إلى قسمين: قطعي وظني، واختلفوا في التطبيق لهذين القسمين، نوجز أقوالهم من «معالم أصول الفقه» لمحمد بن حسين الجيزاني بالمكتبة الإلكترونية الشاملة.

القسم الأول: الدليل القطعي

هو ما كان قطعي السند والثبوت وقطعي الدلالة. وحكمه: وجوب اعتقاد موجبه علمًا وعملاً، وأنه لا يسوغ فيه الاختلاف. قال الإمام الشافعي في الرسالة: «أما ما كان نص كتاب بين، أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك في واحد منها، ومن امتنع من قبوله استتيب».

ويرى بعض الفقهاء أن نصوص الكتاب والسنة تفيد القطع بمعنى إمكان حصوله، وأن الظن فيها قليل جدًا ولبعض المجتهدين.

ويرى المتكلمون أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور هي: عصمة رواة تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، والنسخ، وعدم المعارض العقلي.

القسم الثاني: الدليل الظني

هو ما كان ثبوته غير قطعي، أو كانت دلالته ظاهرة غير قطعية. وحكمه: وجوب العمل به في الأحكام الشرعية عند أكثر أهل العلم. أما إن تضمن حكمًا عقديًا فمذهب

السلف وجوب العمل به؛ لأن العقائد تثبت بالأدلة الظنية. قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى»: «ذهب الأكثرون من الفقهاء وهو قول عامة السلف إلى أن هذه الأحاديث حجة في جميع ما تضمنته من الوعيد، فإن أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين بعدهم مازالوا يثبتون بهذه الأحاديث الوعيد كما يثبتون بها العمل ويصرحون بلحوق الوعيد الذي فيها للفاعل في الجملة، وهذا منتشر عنهم في أحاديثهم وفتاويهم، وذلك لأن الوعيد من جملة الأحكام الشرعية التي تثبت بالأدلة الظاهرة تارة وبالأدلة القطعية تارة أخرى».

أقول: إن القول بقطعية الدليل دلالة في ظل اللفظ العربي الحمال للأوجه، والعامل البشري في النقل والفهم يجعله قسماً نظريًا إلا عند من اعتقده واحتسبه قطعيًا، وهذا من تمام المنة على الإنسان بتكريم الله تعالى له، ومؤاخذته على قدر فكره، كما قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق : ٧]. وبهذا يمتنع الأوصياء بفرض قناعتهم بقطعية دليل على الآخرين إلا أن يجدوا هم ذلك بإرادتهم، حيث يستغل كثير من هؤلاء الأوصياء هذا التقسيم للدليل لتسريب معتقداتهم على الآخرين.

ثالثًا: تظهر خطورة المزايدة بوضع شعارات دينية خطابية غير محققة من وجوه منها: تجهيل الحقيقة بسحر البيان، ومنها: دفع الناس إلى الكسل الذهني، ومنها: فرض الوصاية على المسلمين. ومن أشهر تلك الشعارات: «الإسلام دين ودولة»، و«الإسلام منهج حياة» و«الإسلام هو الحل». وكل تلك الشعارات لم تخرج من فقهاء محققين وإنما صدرت من رواد دعويين، أو قيادات حركيين.

(1) فشعار: «الإسلام دين ودولة» رفع لأول مرة في مصر سنة 1923 م بمناسبة إصدار الملك فؤاد الأول أول دستور مصري 19في إبريل 1923 م وقد تضمن في مادته 149 - الباب السادس أحكام عامة - أن «الإسلام دين الدولة»، ثم صدر سنة 1925 م كتاب الأستاذ الشيخ علي عبد الرازق بعنوان: «الإسلام وأصول الحكم» وذكر أن في الإسلام مذهبين أحدهما يقول بأن الإسلام دين ودولة، والآخر يقول بأن الإسلام دين روحي. واختار صاحب الكتاب القول الثاني، على أساس أن الإسلام لم يبين نظامًا معينًا للحكم.

وأثار ذلك الرأي العام فعقد شيخ الأزهر محمد أبو الفضل الجيزاوي مع هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ علي عبد الرازق وفي حضوره في الثاني عشر من أغسطس سنة 1925 م، وانتهت المحاكمة بالقرار التالي: «حكمنا نحن شيخ الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالما معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء». ثم صدر مجلس تأديب القضاة الشرعيين بوزارة الحقانية (العدل حاليًا) بالإجماع بفصل الشيخ على عبد الرازق من القضاء الشرعي.

(2) وأما شعار: «الإسلام منهج حياة» فقد أعلن لأول مرة كعنوان لفصل من كتاب «معالم في الطريق» الذي نشرته مكتبة وهبة لأول مرة في 1964 م، للأستاذ سيد قطب (1906 - 1966 م) وهو من كبار مؤسسي الحركة الجهادية المعاصرة والذي كان يسعى لاسترداد الحاكمية لله من وجهة نظره، وقد جعل عنوان أحد فصوله: «لا إله إلا الله منهج حياة»، ثم تطور العنوان في استعمال الناس ليصبح: «الإسلام منهج حياة».

(3) وأما شعار: «الإسلام هو الحل» رفع لأول مرة سنة 1987 م من جماعة الإخوان المسلمين لخوض انتخابات مجلس الشعب المصري بعد تحالفهم الثلاثي هم وحزب العمل وحزب الأحرار.

ونظرًا لسحر تلك الشعارات الرنانة فقد أسرت قلوب العامة من المسلمين؛ لما أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر، أنه قدم رجلان من المشرق فخطبا فعَجِب الناس لبيانهما، فقال رسول الله ﷺ: «إن من البيان لسحرًا. أو إن بعض البيان لسحر». والحقيقة إن تلك الشعارات قد ساهمت سلبًا على الثقافة الإسلامية، وعلى همة المسلمين في الإبداع الفكري، ولم تخدم سوى من يطلق تلك الشعارات في حشد الناس وتجنيدهم للوجه الذي يريد وليس للوجه الذي يريده الإسلام. فمن يصدق هذه الشعارات يتوهم أن برامج الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والتعليمي والطبي والسياسي مفصلة في الكتاب والسنة.

والحقيقة أن الإسلام دين جاء يبني الإنسان على التوحيد الخالص، وعلى الاستقلال في الاجتهاد - إن كان من أهل الاجتهاد - أو في الاختيار الفقهي - إن لم يكن من أهل الاجتهاد - دون وصاية من أحد، ثم هو - أي هذا الإنسان المحرر - ينطلق في بناء الحياة وإعمارها ببرامج من ابتكاره ومهارته وخبرته، على ضوء المبادئ والقيم الإنسانية الإسلامية، وعليه أن ينسب ابتكاراته لنفسه وليس للإسلام إما تنزيهًا لحكم الله من الفشل إذا لم يكتب للبرنامج التوفيق، وإما مراعاة لحق الملكية الفكرية الذي أنصف الإسلام الإنسان فيه، وذلك فيما أخرجه مسلم من حديث بريدة، أن النبي ﷺ كان يقول لأمراء جيوشه: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا».

إن شعار «الإسلام دين ودولة» يشعر بأن الدولة في الإسلام تكليف شرعي كالصلاة والصيام، وليس هذا صحيحًا. إنما يعني من وجهة نظري؛ لحسن الظن بأصحابه: أن الإسلام دين يربي صاحبه على معرفة الله وطاعته، وعلى التمسك بأعلى القيم والمبادئ في التعامل مع الآخر، مما يجعل المسلم صالحًا لتكوين نظام دولة تساير عصره، أو المشاركة في تكوينه.

وإن شعار «الإسلام منهج حياة» يشعر بأن النصوص الشرعية تتضمن البرامج الإصلاحية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والزراعة وسائر شئون الحياة، وما على المسلم إلا أن يقف في مكانه المعد؛ لأن عجلة التقدم تسير تلقائيًا بهذا المنهج. وليس هذا صحيحًا، بل لو صح لكانت دعوة إلى الجمود وعدم التطوير؛ لثبوت المنهج. إنما يعني هذا الشعار من وجهة نظري؛ لحسن الظن بأصحابه: أن الإسلام بعقيدته وأحكامه كفيل بتربية المسلم على الوجه الذي يتمكن من إعداد منهج حياة بحسب اختصاصه وفي نطاق من عصره دون المستقبل الذي يملكه أهله القادمون.

وإن شعار «الإسلام هو الحل» يشعر بأن نصوصه وأحكامه جاهزة للأخذ بيد الناس

دون أي جهد منهم إلى حل كل عقدة في الحياة سواء كانت مالية أو صحية أو أخلاقية. وليس هذا صحيحًا. إنما يعني هذا الشعار من وجهة نظري؛ لحسن الظن بأصحابه: أن الإسلام بعقيدته وأحكامه يؤهل صاحبه لابتكار الحلول لكل عقدة بحسب مراعاة التخصيص ونطاق العصر.

مما سبق يتضح أن الإسلام ليس كما يتوهم الكسالى دولة ومنهجًا وحلاً، وإنما الإسلام يؤهل صاحبه لكي يكون رجل دولة، ومبرمجًا للمناهج، وحلالاً للعقد. وهذا التأهيل يكون بتحرير المسلم من التبعية والعبودية لغير الله. أو بمعنى آخر عندما يحصل الإنسان على رشده ويتخذ قراره دون وصاية من حزب أو رئيس أو شيخ أو ولي.

المبحث السابع
إلغاء العصبية الشخصانية للمسلمين
لتحكيم المبادئ الموضوعية للإسلام

نوجز توضيح إلغاء العصبية الشخصانية للمسلمين؛ لتحكيم المبادئ الموضوعية للإسلام في العناصر التالية.

أولاً: يمقت الإسلام العصبية الشخصانية ولو كانت من مسلم، ويدعم الإسلام المبادئ الموضوعية الإسلامية ولو كانت من غير مسلم يقول تعالى: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴾ [المؤمنون : 101]. وأخرج أبو داود بإسناد فيه مقال وضعفه الألباني، عن جبير بن مطعم، أن النبي ﷺ قال: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية». وأخرج الشيخان عن أبي هريرة قال: قام النبي ﷺ حين أنزل عليه: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [الشعراء : ٢١٤]، فقال: «يا معشر قريش اشتروا أنفسكم لا أغنى عنكم من الله شيئًا، يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئًا، ويا صفية عمة رسول الله، يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئا، ويا صفية عمة رسول الله لا أغني عنك من الله شيئا. ويا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئًا».

ثانيًا: وصف النبي ﷺ العصبية من المهاجرين والأنصار بدعوى الجاهلية، ولم تشفع لهم صفتهم الشريفة أن يتهمهم النبي ﷺ بإحدى خصال الجاهلية التي سقطوا فيها ساعة من زمن، وهم الذين قال الله فيهم: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة : ١٠٠]. فأخرج الشيخان

عن جابر بن عبد الله قال: غزونا مع النبي ﷺ وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب فكسع أنصاريًا - أي ضربه على مؤخرته بقدمه - فغضب الأنصاري غضبًا شديدًا حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين. فخرج النبي ﷺ فقال: «ما بال دعوى الجاهلية. ثم قال: ما شأنهم؟ فأخبر بكسعة المهاجري للأنصاري، فقال: دعوها فإنها خبيثة»، وعند مسلم: «دعوها فإنها منتنة».

ثالثًا: اشترك الرسول ﷺ مع غير المسلمين في حلف الفضول لنصرة المظلوم وقال: «لو دعيت إليه اليوم في الإسلام لأجبت». فقد أخرج الطبري في «تهذيب الآثار»، أن النبي ﷺ قال: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دعيت إليه اليوم في الإسلام لأجبت». قال الطبري: وحلف الفضول هذا شهده رسول الله ﷺ قبل أن يبعث نبيًا، وهو الحلف الذي تعاقده بنو هاشم، وبنو المطلب، وبنو أسد بن عبد العزى، وبنو زهرة، وبنو تيم بن مرة، على أن لا يدعوا بمكة مظلمة إلا ردوها.

رابعًا: مدح النبي ﷺ حكم العدل من غير المسلمين وأمر أصحابه أن يحتموا به، فقد أخرج ابن هشام في سيرته عن ابن اسحاق، أنه لما رأى رسول الله ﷺ ما يصيب أصحابه من البلاء، وما هو فيه من العافية بمكانه من الله ومن عمه أبي طالب، وأنه لا يقدر أن يمنعهم مما هم فيه من البلاء قال لهم: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكًا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجا مما أنتم»، فكانت الهجرة الأولى للحبشة وفيها عثمان بن عفان وامرأته رقية بنت رسول الله ﷺ.

وبهذا نعلم أن صفة العدل في الحكم يمكن أن تكون من غير مسلم، ولذلك قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٦].

خامسًا: أسقط الرسول ﷺ وجه التميز بين المسلمين وغيرهم من غير أهل الحرب بشأن الأنفس والأعراض والأموال، فأخرج الشيخان عن أبي بكرة أن النبي ﷺ قال

في خطبته يوم النحر بمنى: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا». وأخرج البخاري عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن النبي ﷺ قال: «من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عامًا». وأخرج أبو داود والبيهقي عن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء الصحابة عن آبائهم دنية، أن النبي ﷺ قال: «ألا من ظلم معاهدًا، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة».

سادسًا: إن الترفع عن العصبية - ولو كانت باسم الإسلام - تستلزم فهم نصوص الكتاب والسنة بما لا يتعارض مع النهي عن العصبية. ويترتب على ذلك ما يلي.

(1) توجيه قاعدة: «الولاء والبراء» إلى معنى موضوعي وليس إلى الأشخاص. فالمسلم يوالى معاني الإسلام ولو كانت من غير مسلم كالإعانة على فعل الخير، والمسلم يبرأ من الظلم ولو كان من مسلم. يؤكد ذلك: أدلة هذه القاعدة، ومنها قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]. والذي يحاد الله ورسوله قد يكون مسلمًا وقد يكون غير مسلم. وأخرج ابن أبي شيبة عن البراء بن عازب، أن النبي ﷺ قال: «أوثق عرى الإسلام - وفي رواية: الإيمان - الحب في الله، والبغض في الله». وأخرجه الطبراني عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: «أوثق عرى الإسلام: الولاية في الله، والحب في الله، والبغض في الله». وهذا يستلزم أن يكون المعنى لموضوع الإسلام من الصدق والأمانة وليس لمن يحمل صفة الإسلام دون موضوعه، ولذلك أخرج الشيخان عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله»، وذكر منهم: «ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه»، فالجمع والتفرق يدور مع موضوعات الإسلام وجودًا وعدمًا وليس مع من يحمل صفة المسلم، فالمسلم ليس له حق دائم وإنما حقه في النصرة ساعة تحلية بصفة الإسلام، ويزول حق النصرة هذا ساعة ارتكابه للصفة الكفرية أو الظلمية. وكذلك غير المسلم تكون معه وتفارقه بهذا المعنى.

(2) عدم التوسع في التضييق على غير المسلم بما يرتب احتقانًا ويحدث العصبية الكريهة، عن طريق تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، وما أخرجه الدارقطني والبيهقي عن عائذ بن عمرو المزني، أن النبي ﷺ قال: «الإسلام يعلو ولا يعلى». فقد رتب جمهور الفقهاء على هذين النصين اشتراط صفة الإسلام في الشاهد والقاضي والوالي والطبيب الذي ينصح المريض بالفطر، وغير ذلك مما رأوا فيه معنى الولاية، وفسروا الإسلام الذي يعلو بالمسلم لأنه عنوانه. ولعل الإنصاف يقتضي تعلية المبدأ والقيمة ولو كان حامله غير مسلم، وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية وابن القيم وتوسعا في فهم النص بما يبعد العصبية، فلم يريا بأسًا في قبول شهادة غير المسلمين على المسلمين في كل العقود في السفر وغيره؛ استنادًا لآية المائدة التي أجازت قبول شهادتهم في الوصية في السفر، خاصة وأن الله تعالى وصفهم بالعدل كما قبل منهم أيمانهم، فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ﴾ [المائدة: ١٠٦]. يقول ابن القيم في «الطرق الحكمية": «والكافر قد يكون عدلاً في دينه بين قومه صادقًا في اللهجة عندهم فلا يمنعه كفره من قبول شهادته عليهم إذا ارتضوه. وقد رأينا كثيرًا من الكفار يصدق في حديثه ويؤدي أمانته بحيث يشار إليه في ذلك ويشتهر بين قومه وبين المسلمين بحيث يسكن القلب إلى صدقه وقبول خبرته وشهادته ما لا يسكن إلى كثير من المنتسبين إلى الإسلام.

وقد أباح الله تعالى معاملتهم وأكل طعامهم وحل نسائهم، وذلك يستلزم الرجوع إلى أخبارهم قطعًا، فإذا جاز لنا الاعتماد على خبرهم فيما يتعلق بنا من الأعيان التي تحل وتحرم فلأن نرجع إلى أخبارهم بالنسبة لما يتعلق بهم من ذلك أولى وأحرى».

وفي موضع آخر يقول ابن القيم: «قال شيخنا – يعني ابن تيمية – رحمه الله، وقول الإمام أحمد في قبول شهادتهم – أي غير المسلمين – في هذا الموضع – أي الوصية في السفر – هو ضرورة يقتضي هذا التعليل قبولها ضرورة حضرًا وسفرًا. على هذا لو قيل

يحلفون في شهادة بعضهم على بعض كما يحلفون في شهاداتهم على المسلمين في وصية السفر لكان متوجهًا. ولو قيل تقبل شهادتهم مع أيمانهم في كل شيء عدم فيه المسلمون لكان له وجه ويكون بدلاً مطلقًا.

قال الشيخ ابن تيمية: ويؤيد هذا ما ذكره القاضي وغيره محتجًا به، وهو في الناسخ والمنسوخ لأبي عبيد: أن رجلاً من المسلمين خرج فمر بقرية فمرض ومعه رجلان من المسلمين، فدفع إليهما ماله ثم قال: ادعوا لي من أشهده على ما قبضتماه، فلم يجدا أحدًا من المسلمين في تلك القرية، فدعوا أناسًا من اليهود والنصارى فأشهدهم على ما دفع إليهما، وذكر القصة، فانطلقوا إلى ابن مسعود، فأمر اليهودي والنصراني أن يحلفا بالله لقد ترك من المال كذا وكذا ولشهادتنا أحق من شهادة هذين المسلمين، ثم أمر أهل المتوفى أن يحلفوا أن شهادة اليهودي والنصراني حق، فحلفوا، فأمرهم ابن مسعود أن يأخذوا من المسلمين ما شهد به اليهودي والنصراني، وذلك في خلافة عثمان رضي الله عنه».

المبحث الثامن
تصحيح علاقة الإنسان بالدين
الذي نزل لخدمته؛ لمنع المغالين على الإنسان

نوجز النصح بتصحيح علاقة الإنسان بالدين الذي نزل لخدمته؛ لمنع المغالين على الإنسان في العناصر التالية.

أولاً: يجب التذكير بأن الدين نزل لخدمة الإنسان، ولم يخلق الإنسان من أجل خدمة الدين، فالإنسان خلق أولاً، ثم جاء الدين ليرشده ويهديه إن أراد وإلا فعلى الإنسان أن يتقبل مصيره يوم القيامة.

من أجل ذلك كان بناء أحكام الدين على اليسر، كما قال سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال سبحانه: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وأخرج الشيخان عن عائشة قالت: ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه. وأخرج البخاري عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا».

ثانيًا: ينكر الإسلام على المتغالين في الدين؛ لأنهم في خطر وليسوا في أمان كما يظنون، فالإساءة للإسلام تكون من جهتي الإفراط والتفريط سواء. فأخرج الشيخان عن أنس بن مالك قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي - ﷺ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا. وقال الآخر: أنا أصوم الدهر ولا

أفطر. وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدًا. فجاء رسول الله ﷺ إليهم، فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا. أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني».

وأخرج الشيخان عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن الوصال، فقال رجل من المسلمين: فإنك يا رسول الله تواصل؟ قال: «وأيكم مثلي إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني». فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يومًا ثم يومًا، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر الهلال لزدتكم»، كالمنكل لهم حين أبوا أن ينتهوا.

وأخرج أبو يعلى بإسناد صحيح عن أنس، أن رسول الله ﷺ مر برجل وهو يهادي بين ابنيه. قالوا: نذر أن يمشي. قال: «إن الله لغني عن تعذيب هذا لنفسه»، فأمره أن يركب.

وأخرج البخاري عن ابن عباس، قال: بينما النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم، فسأل عنه؟ فقالوا: هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم. فقال النبي - ﷺ: «مره فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه».

قال السرخسي في «المسبوط»، والزيلعي في «تبيين الحقائق": روي أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تحليل الحرام وتحريم الحلال. وأخرج ابن أبي شيبة عن سفيان العطار، قال: سأل رجل ما هان الحنفي، فقال: يا أبا سالم ما تقول في النبيذ؟ فقال: أقول في النبيذ أن من حرم ما أحل الله كمن أحل ما حرم الله. قلت: وهذا يعني أن المبالغة بتحريم الحلال حرام وليس هذا ورعًا ولا تحيطًا، فقد أخرج الطبراني عن عدي بن حاتم، أنه أتى النبي ﷺ وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١]، فقلت: إنا لسنا نعبدهم، فقال: «أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتستحلونه»؟ قلت: بلى. قال: «فتلك عبادتهم».

ثالثًا: إنه مهما تغالى المسلم في دينه فلن يوفي العبادة حقها وكثيرًا ما يسأم ويمل من العنت فيترك العبادة، فلم يكن بد من الأخذ بالأيسر مع الديمومة عليه والتعلق برحمة الله تعالى القريبة، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [الأعراف

: ٥٦]، وقال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]. وأخرج مسلم عن عائشة، أن رسول الله ﷺ سئل أي العمل أحب إلى الله؟ قال: «أدومه وإن قل».

وأخرج مسلم عن عائشة، أن النبي ﷺ قال: «سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لن يُدخل الجنة أحدًا عمله». قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة، واعلموا أن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل».

وأخرج أبو داود بإسناد حسن عن الحكم بن حَزْن الكلفي، أن النبي ﷺ قال: «أيها الناس إنكم لن تطيعوا - أو لن تفعلوا - كل ما أمرتم به، ولكن سددوا وقاربوا وأبشروا ويسروا».

المبحث التاسع
الرد على التوجيه السياسي للدين
لمنع الاستخفاف بالمسلمين أو استعبادهم

نوجز الرد على التوجيه السياسي للدين؛ لمنع الاستخفاف بالمسلمين أو استعبادهم، في العناصر التالية.

أولاً: إن توظيف الدين لخدمة فصيل سياسي يستوجب المواجهة بالمثل بتوظيف الدين للرد على هذا الفصيل؛ لأن الدين حق للجميع فلو استعمله طرف على الآخرين دون أن يردوا عليه صار هذا الطرف في حكم الوكيل عن الله في الأرض وقد نصب نفسه وصيًا عليهم، فلا بد من محاسبته دينيًا كما يحاسب الشعب دينيًا حتى لا يزايد أحد على أحد.

والدين الذي يحاسبنا به هو نفسه الذي يجب أن يحاسب به وإلا فإن الموازين ستختل، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١].

ومن عجيب أمر الدين أنه للجميع كالأب الذي يرعى جميع أولاده ويسوى بينهم، ولذلك ازدوجت دلالاته لتكريم العقل الإنساني وعدم سيطرة البعض عليه. وقد سبق بيان تلك الازدواجية في نظام الدين الاستدلالي، وهو لا يخرج عن ثلاثة: (1) النص على حكم المسائل والتحميل عليه، وكل هذا حمال أوجه؛ لأن العام منها يقبل التخصيص، والمطلق يقبل التقييد، والحقيقة تقبل المجاز، والمشترك يحمل على أحد أوجهه، وبعض الثابت يحتمل النسخ، والقياس على النص يعتمد على استنباط العلة بمنطق بشري يحتمل الخطأ والصواب في الاستنباط والتطبيق، والأمر يحتمل الندب أو

الإباحة، والنهي يحتمل الكراهة. (2) العقل، وذلك في معالجة المسائل المسكوت عنها والمستحدثة، وهي تعتمد على قواعد مختلف في أصل العمل بها، ومختلف في توجيهها. فمن أخذ بها كان معذوراً، ومن تركها أو ترك بعضها كان معذوراً. من تلك القواعد: حكم الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر، وحكم العمل بقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وسد الذرائع. فكل ذلك فيه قولان لعلماء الفقه والأصول، وهذا هو المقصود بازدواجية دلالاتها، فلك أن تأخذ بتحريم كل مستحدث لا نص فيه إلا عند الحاجة أو الضرورة، ولك أن تأخذ بمشروعيته مطلقاً إلا عند الضرر أو الإضرار. ولك أن تأخذ بمبدأ الاحتياط أو بمبدأ التيسير. ولك أن تأخذ بتقديم المصالح على المفاسد المحتملة، ولك العكس فتقدم درء المفاسد على جلب المصالح. بل إن المصالح والمفاسد مختلطة فما يراه البعض مصلحة قد يراه الآخرون مفسدة. (3) الإجماع أو الاتفاق على تحكيم أحد الأوجه الفقهية وترك ماعداها، ومن يملك عقد الإجماع على هذا الوجه يملك عقد الإجماع على غيره في زمن آخر، وهذا هو المقصود بالازدواجية في الدلالة.

وبهذا يتأكد لكل بصير بهذا الدين أن أحكامه بيد الإنسان المؤتمن عليها بصفته الإيمانية التي لا يزايد عليه فيها أحد؛ حتى أجمع الفقهاء أنه لا توجد مسألة فقهية واحدة إلا وتعتريها الأحكام التكليفية المختلفة. فالشيء قد يكون حراماً وقد يكون مكروهاً وقد يكون واجباً وقد يكون مستحباً أو مندوباً. وذلك بحسب اختلاف نظر الفقيه للأوضاع الملابسة لهذا الشيء من الإكراه أو الاختيار، ومن الضرورة أو الحاجة أو التحسين، ومن القدرة أو العجز، ومن تعظيم المصلحة أو المفسدة المصاحبة أو في المآلات، وهكذا. حتى أمرنا رسول الله ﷺ أن ننسب الحكم إلى أنفسنا وليس إلى الدين، فيما أخرجه مسلم عن بريدة، أن النبي ﷺ كان يقول لأمراء جيوشه: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أن تصيب حكم الله فيهم أم لا».

وإذا عرفنا أن ديننا الإسلامي قائم على هذه الازدواجية في الدلالات، ومانع للمسلم أن يتكلم في الأحكام باسم حكم الله، وأمره أن يتكلم في الأحكام باسمه الإنساني من

واقع إيمانه بربه وبكتابه وسنة نبيه ﷺ دون أن يزايد على غيره فيه، فكيف بالمسلمين لا يردون على من يزايد عليهم؟!

إنه إذا كان المستعمل للدين سلطة من أجل أن يسمع لها الشعب ويطيع كان الواجب على الشعب في جملته أن يحاسب السلطة عن عدلها وسهرها على خدمة وطنها.

وإذا كان المستعمل للدين هم الذين يطلبون أصوات الناخبين، ويحرمون الإدلاء بالتصويت لغيرهم كان الواجب على الشعب في جملته أن يحاسبهم على تدخلهم في شئونه ومصادرتهم حقه الاختياري ومناقضتهم للعقد الانتخابي القائم على المنافسة الشريفة بإبداء المحاسن دون الطعن في الأعراض، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢]. وأخرج عبد الرزاق عن معمر قال: وحدثني بعض أهل المدينة، قال: خطبنا أبو بكر فقال: يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن ضعفت فقوموني، وإن أحسنت فأعينوني. الصدق أمانة، والكذب خيانة، الضعيف فيكم القوي عندي حتى أزيح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى آخذ منه الحق إن شاء الله. لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالفقر، ولا ظهرت – أو قال: شاعت – الفاحشة في قوم إلا عمهم البلاء. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله».

ثانيًا: إن سكت الناس عن توجيه الدين لخدمة فصيل في السياسة، فإما أن يكون عن قناعة بمنطق هذا الفصيل فيكون توجيههم تحصيلاً لحاصل؛ لأن الاختيار لم يسلب منهم. وإما أن يكون جهلاً بحقهم في الرد، أو خوفًا من العقاب الأخروي لسحر البيان فيكون هذا الفصيل قد تمكن من الاستخفاف بهم وفي طريقه إلى استبعادهم. فقد أخرج مسلم عن علي أن النبي ﷺ أمر رجلاً من الأنصار على سرية، وقال لهم: «اسمعوا له وأطيعوا». فلما خرجوا، غضب عليهم ذات يوم فقال لهم: ألم يأمركم رسول الله ﷺ أن تسمعوا لي وأن تطيعوا؟ قالوا: بلى. قال: فأجمعوا حطبًا. فجمعوا حطبًا، فقال لهم: أوقدوا فيه النار، فأوقدوا فيه النار. فقال لهم: اصطفوا صفًا واحدًا، فاصطفوا صفًا واحدًا. فقال لهم: ادخلوا النار واحدًا بعد الآخر. قال: فهَمّ بعضهم بالدخول وهَمّ

بعضهم بالإمساك به يقول: ما آمنا برسول الله إلا أن ينقذنا الله من النار يوم القيامة، أفندخلها في الدنيا. فبينما هم كذلك إذ خمدت النار وهدأ غضب الرجل. فلما عادوا إلى رسول الله ﷺ، قال: «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة. إنما الطاعة في المعروف».

وأخرج الطبراني عن عدي بن حاتم، قال: دخلت على النبي ﷺ وهو يقرأ براءة حتى بلغ قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة : ٣١]، فقلت: إنا لسنا نعبدهم. فقال: «أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحرمونه؟. قلت: بلى. قال: «فتلك عبادتهم».

ثالثًا: إن من يقوم بتوظيف الدين لخدمة فصيل سياسي هم أول الخارقين لكلامهم عندما يدب الخلاف بينهم ويتحول بعضهم إلى فصيل سياسي آخر، فهل سيظلون في توظيف الدين لخدمة الفصيل الذي كانوا فيه أولاً، أم سيعتذرون عن تضليلهم الناس يوم ترويجهم للفصيل الأول ثم اكتشافهم عدم صلاحيته فتحولوا إلى غيره. وهل تحولهم كان انشقاقًا أم كان تصحيحًا. وإذا فاز الفصيل السياسي في السباق الانتخابي باسم الدين فهل سيكتفي بهذا المكسب أم سيستمر في استغلال الدين بفرض أحكام السمع والطاعة والصبر على المكروه والشدائد، وحظر الكلام عن أحكام الحرية والعدل ومقاومة الفساد والاستغلال لتهدأ له الأوضاع؟

إن مقاومة من يسلب حق الاختيار الانتخابي الحر، وحق التعبير عن الأوضاع العامة واجب ديني؛ لأن الكرامة الإنسانية ليست بأقل من المال، فقد أخرج مسلم عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: «فلا تعطه ما لك». قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: «قاتله». قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: «فأنت شهيد». قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: «هو في النار». وإن من يتكالب على السلطة ويسعى لمكاسبها ويحرص على مقاعدها لا حق له فيها شرعًا، ويجب معاملته بنقيض قصده؛ لما أخرجه البخاري عن أبي موسى الأشعري قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر: مثله. فقال ﷺ: «إنا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه».

إن هذا هو الطريق الأمثل لتقويم الأوصياء والمزايدين حتى يظهر جيل يجد السلطة مغرمًا فيساق إليها ولا يسوق نفسه إليها، فقد أخرج الشيخان عن عبد الرحمن بن سمرة، أن النبي ﷺ قال: «يا عبد الرحمن بن سمرةٍ لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وُكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها. وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرًا منها فكفر عن يمينك وأت الذي هو خير».

المبحث العاشر

قصر التكاليف الشرعية على الأشخاص الطبيعيين لمنع المزايدين بتكليف الأشخاص الاعتبارية

نوجز التذكير بقصر التكاليف الشرعية على الأشخاص الطبيعيين؛ لمنع المزايدين بتكليف الأشخاص الاعتبارية، في العناصر التالية.

أولاً: الخطاب الشرعي في الكتاب والسنة موجه للمكلفين، وهم البالغون العاقلون؛ لما أخرجه أحمد والأربعة إلا الترمذي وصححه الحاكم، عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق».

كما يشترط لصحة المؤاخذة الدينية القصد والاختيار والتذكر؛ لما أخرجه الطبراني وابن ماجه والحاكم بسند فيه مقال، عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «إن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

من أجل ذلك كان التكليف مقصورًا على الأشخاص الطبيعيين سواء في صورة فردية كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، أو في صورة جماعة كقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، أو في صورة نظام الجماعة كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

هكذا نرى الخطاب في كل تلك الصور موجهًا للمكلفين. كان الخطاب في الأولى بصفتهم أفرادًا، وكان الخطاب في الثانية بصفتهم جماعات؛ إذ يتصور التعدد فيها، وكان الخطاب في الثالثة بصفتهم جماعة واحدة لها نظام قضائي واحد؛ إذ لا يتصور أن يكون القضاء متعدد الأنظمة في ظل الجماعة الواحدة إلا تعذر إقامة العدل بينهم.

ثانيًا: يتأسس خطاب الشرع لجماعات المسلمين أو لجماعتهم على ما أسماه الأصوليون فرض الكفاية أو سنة الكفاية، وهو الخطاب الموجه للعموم بقصد أن يقوم به البعض ممن يبادرون إليه طمعًا في الأجر وإيثارًا للغير، كأن من يقوم به يريد أن يخفف عن غيره مشقة الامتثال، كما يريد أن يستزيد من الثواب. وبهذا يتضح أن فكرة فرض الكفاية أو سنة الكفاية لا تقوم على أساس توجيه الخطاب لهيئة اعتبارية، وإنما تقوم على أساس توجيه الخطاب لجملة المكلفين دون قصد أفرادهم بحيث إذا قام به بعضهم سقط الطلب عن الباقين، وإذا تركوه جميعًا ترتب الأثر عليهم جميعًا، ليس بصفتهم جماعة وإنما بصفتهم أفرادًا؛ لأن الترك يجب أن يكون بإرادة شخصية من الجميع حتى يؤثم.

ثالثًا: لا يصح تأسيس فكرة الشخص الاعتباري في الشريعة الإسلامية على الحكم الكفائي فرضًا أو سنة، أو على حكم التكليف بإخراج الزكاة في المال المشترك كرأس مال تجارة لم يبلغ النصاب إلا بحصص الشركاء؛ لما يأتي:

(1) أن المخاطب في الشخص الاعتباري من يمثله من الأشخاص الطبيعيين، وقد يكون مفوضًا بالرفض والقبول دون الرجوع لمن يمثلهم. وإذا رجع إليهم فإنه يكتفى بقرار الأغلبية الذي يكون ملزمًا للأقلية. هذا بخلاف الحكم الكفائي في الفقه الإسلامي؛ لأن خطاب التكليف فيه موجه إلى الأفراد، سواء قلنا بأن الخطاب موجه لجميع المكلفين؛ لأنهم لو تواطأوا على تركه أخذوا به، وهو قول أكثر الأصوليين. أو قلنا إن الخطاب موجه إلى بعض غير معين من الكلفين؛ لسقوط الطلب عن الباقين لفعل بعضهم، كما ذهب إلى ذلك الرازي وبعض الأصوليين. فالحكم الكفائي يحتاج إلى إرادة جميع المكلفين في الجملة، ويستطيع أحدهم أن يفدي الباقين بامتثاله، خلافًا لحال الشخص الاعتباري.

كما أن حكم الشخص الاعتباري يختلف عن حكم التكليف بإخراج الزكاة في المال المشترك على قول من يرى تأثير الاشتراك في وجوب زكاة الأموال، وهو مذهب الشافعية في الجديد ورواية عند الحنابلة خلافًا للجمهور. لأن كل شريك مخاطب شرعًا بإخراج حصته من الزكاة إذا لم تقم إدارة الشركة بتزكية رأس مالها الزكوي. فلو كانت هذه الشركة شخصًا اعتباريًا لما تعلق التكليف بأفرادها.

(2) أن الشخص الاعتباري يموت - بحل الشركة أو الهيئة - ومع ذلك فإن التكاليف الشرعية تظل باقية على أفراده بصفتهم مكلفين، علماً بأن الموت مانع من التكليف في الأشخاص الطبيعيين. فلم يكن موت الشخص الاعتباري مؤثرًا في التكاليف الشرعية كحياته.

رابعًا: لو سلمنا بوجود الشخص الاعتباري في صورة الدولة أو الحكومة أو نحوهما فما علاقة هذا الشخص بأفراده من حيث التكاليف الشرعية، هل ستكون الشخصية الاعتبارية موازية للشخصيات الطبيعية، أو مخففة عنهم في المسئولية، أو نائبة عنهم في التصرفات، وهل تتحمل عنهم في الجنايات. وغير ذلك من أسئلة لا تجد إجابة مقنعة حتى تجعلنا نختار القول بأن الشخص الاعتباري ما هو إلا صورة لأوضاع أو تراتيب حياتية ليس له تأثير في أصل التكاليف الشرعية مثل القبائل والأسواق والبلاد. ويؤكد هذا أن الرسول ﷺ لما هاجر إلى المدينة المنورة لم يطلق عليها اسم الدولة الإسلامية، ولما فتح مكة أبقى اسمها دون إضافة وصف الإسلامية، وهكذا في سائر الفتوحات الإسلامية لم يضف المسلمون هذا الوصف الذي ابتدعه المغالون من المعاصرين.

حيث إن إضافة «الإسلامية» لاسم الدولة لم يجعلها كذلك بهذا الاسم، وإنما تكون كذلك بما تتضمنه من تأمين الناس على مبادئ الإسلام. كما أن إضافة «الإسلامية» لاسم الدولة لم يحملها تكاليف شرعية بحيث تجعلها من أهل الجنة أو من أهل النار على ضوء أثر الامتثال.

خامسًا: إن وصف الدولة الإسلامية على أنها شخص اعتباري يحمل بعض التكاليف الشرعية مزايدة على صاحب الشرع، وغلو في الدين. وقد قال تعالى: ﴿ قُلْ أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحجرات : ١٦]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾[النساء : ١٧١]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [المائدة : ٧٧]. وأخرج ابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة بإسناد صحيح عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «يا أيها الناس إياكم والغلو في الدين، فإنه أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين».

الخاتمة في خلاصة فكرة الكتاب
والمبادرة الإسلامية بمشروع الدولة الإنسانية

أولاً: خلاصة فكرة الكتاب

جاء الإسلام استكمالاً للرسالات السماوية السابقة من أجل هداية الإنسان وإنارة طريقه في عالمي الغيب والمشاهدة بما يريح قلبه ويشبع عقله، ولذلك أبى أن يكون إلزاميًا بسلطة دينية، ولم يرض إلا أن يكون الالتزام به طوعًا واختيارًا حرًا حتى لا تنتقص خلافة الإنسان في الأرض كما جعله الله فيها، وحتى لا تمس كرامة الإنسان التي خلقه الله بها.

ومن أجل عدم تسلط الإنسان على أخيه الإنسان كانت كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» هي رسالة جميع الرسل كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. وأخرج الترمذي بسند فيه مقال، وحسنه الألباني، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن النبي ﷺ قال: «خير ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير». ومقتضى هذا التوحيد أن يمتنع الوسطاء ومن نصبوا أنفسهم أوصياء على الدين افتئاتًا، وعلى أهله تسلطًا. وإلا فلا يزال المسلم في الدرس الأول مع كلمة التوحيد لم يتجاوزه مهما قدّم من عمل.

وظيفة العلماء والفقهاء

يعتمد الدين في نشره وتبسيطه للناس على علماء وفقهاء، وأعطاهم سعة في هذا التكليف، فترك لهم الحرية في وضع قواعد الاجتهاد والاستنباط. كما أمّن ظهرهم حتى

لا يضعفوا فأعطى المصيب منهم في أي مسألة أجرين، وأعطى المخطئ فيها أجرًا ما لم يعمد إليه، ولم يعط شيئًا من الأجر للممسك عن الاجتهاد مع قدرته عليه.

أما العاجزون عن الاجتهاد من الأدلة فقد منحهم الدين من السعة والتأمين أكثر وأشد مما أعطى الفقهاء المجتهدين؛ لأن العاجز ضعيف، والضعيف أولى بالرعاية؛ لعموم قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٩١]. وما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وصححه عن أبي الدرداء، أن النبي ﷺ قال: «ابغوني الضعفاء، فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم»، وأخرج البخاري عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص قال: رأى سعد - رضي الله عنه - أن له فضلاً على من دونه، فقال النبي ﷺ: «هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم».

وتظهر السعة للعاجزين عن الاجتهاد من النصوص من وجوه منها: (1) أن اجتهادهم يكون بسؤال أهل الذكر وليس بالرجوع إلى النصوص، كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣]. أما الفقيه المجتهد فإنه وإن كان متمتعاً بسعة في قواعد الاجتهاد التي يضعها بنفسه ولنفسه إلا أنه يلتزم بتلك القواعد ولا يتركها إلا بأدلة مقنعة. (2) أن لهم الحق في التنقل بين العلماء الذين يختارونهم بأنفسهم ولأنفسهم، فإذا التزم أحدهم بفتوى فقيه فله أن يتركها إلى فتوى فقيه آخر. أما الفقيه المجتهد فإنه وإن كان متمتعاً بسعة في تطوير منهجه إلا أنه لا يخرج عن نتيجة اجتهاده بغير عذر؛ لأنه لم ير غيرها أصوب منها. (3) أن تأمينهم في الدين يرجع إلى التزامهم بأي قول من أقوال الفقهاء والمجتهدين فكل اختيار من تلك الأقوال آمن، كالواجب المخير في خصال الكفارة في اليمين (إطعامًا وكسوةً وعتقًا)، أو في صورة مناسك الحج والعمرة (إفرادًا وقرانًا وتمتعًا)، ويكون الأجر في الاختيار من بين أقوال الفقهاء وأهل الذكر مبنياً على مراعاة الأنسب والأصلح لحال السائل الذي لا يعرفه أحد من البشر أكثر من نفسه، وهو ما قاله النبي ﷺ لوابصة بن معبد: «استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك»، كما أخرجه أحمد بإسناد حسن. أما تأمين الفقيه المجتهد فيرجع إلى بذله الجهد واستفراغه الوسع في الدليل، وليس عليه بعد ذلك أن يكون صائباً أو مخطئاً، بل إنه إذا أخطأ فله أجر، وإذا أصاب فله أجران.

وإذا أراد المسلمون أن يتفقوا على تمكين وجه فقهي معين في شأن من شئونهم فلهم ذلك بحكم توافق اختياراتهم الفقهية، وهذا هو ما يعرف عند الفقهاء بالإجماع، أو بالاحتكام إلى ولي الأمر الذي يجرى فقهه (قانونه) على المتنازعين بمشهوراتهم، وفقاً لنظام العقد الاجتماعي دون التخويف بالدين، وأن وجهاً فقهياً معيناً هو الصواب المطلق وما عداه باطل بإطلاق. فمن زعم هذا كان مدعياً لعلم الغيب.

وشدد الإسلام على فقهاء المسلمين ودعاتهم أن يتجاوزوا اختصاصاتهم العلمية والبيانية إلى تنصيب أنفسهم أوصياء على المسلمين بما لم يفعله الرسول ﷺ الذي التزم بوظيفته من التذكير والإبلاغ. كما شدد الإسلام على عموم المسلمين أن يتخذوا علماءهم وفقهاءهم أنبياء أو أربابًا بما فعله المغضوب عليهم والضالون فيما حكاه القرآن الكريم عنهم: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة : ٣١]. وأخرج الطبراني عن عدي بن حاتم، قال: دخلت على النبي ﷺ وهو يقرأ سورة براءة، حتى بلغ هذه الآية: «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله»، فقلت: إنا لسنا نعبدهم، فقال ﷺ: «أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتستحلونه»؟ قلت: بلى. قال: «فتلك عبادتهم».

هذا دليل على أن الفقيه يقول رؤيته الاجتهادية ويرفع يده عن الناس وجوبًا؛ حتى لا ينصّب نفسه إلهًا من دون الله. وكما كان الفقيه حرًا في الاجتهاد فإن عامة المسلمين أحرار في الاختيار من بين أقوال المجتهدين؛ حتى لا يكونوا عبيدًا لمن يخيفهم إلا باتباعه.

وحتى يستمر تحرير الدين من استغلال المتسلطين والأوصياء فقد أقامه الله تعالى على طبيعة إنسانية اختيارية بحيث إذا تخلفت تلك الطبيعة لم يكن الامتثال للعمل دينًا بالتوحيد الإسلامي، ويمكن تسميته باسم آخر كالعادة الجارية أو طاعة السادة والكبراء، أو نحو ذلك. أما أن يزعم صاحب الامتثال في العمل أنه في طاعة الله وهو في الحقيقة يطيع شيخه وإمامه فهذا هو الشرك والضلال؛ لأن الشيخ الحق والإمام الصدق يبين لمستفتيه ما يعرفه من علم في المسألة ثم يتركه يختار، ولا يخوفه من بعض الوجوه الفقهية الصادرة من أهلها بدعوى بطلانها عند الله؛ لأن أحدًا لا يعرف الغيب. فإن طلب

المستفتي إعانة مفتيه على الاختيار وجب عليه أن يسأله عن أحواله وأوضاعه الملابسة لمحل السؤال مثل الطبيعة النفسية لصاحب السؤال وقدرته الصحية والمالية وعلاقته مع الآخرين وغير ذلك من المؤثرات في موضوع السؤال، ثم يبين له الوجه الفقهي المناسب لكل تلك الأوضاع، ويخبره بأن ذلك اجتهاد بشري يحتمل الخطأ، ولا يفرض عليه قناعته بوجه معين؛ لأن المجتهد لا يملك إلزام غيره باجتهاده بالإجماع في الجملة. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل : ٤٤]. أما المجتهد فهو الشخص الوحيد الذي ألزمه الشرع باتباع فقهه واجتهاده إلا من عذر حتى يعلم أن الاجتهاد حق وليس سلطة يمارسها على الغير؛ لعموم قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة : ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف : ٢، ٣].

الطبيعة الإنسانية للإسلام

تظهر الطبيعة الإنسانية الاختيارية للإسلام في أحكامه المعالجة لعالمي الغيب والشهادة، على النحو الآتي:

(1) أحكام الغيب

هذه الأحكام خاصة بالغيبيات التي لا تعرف إلا بالوحي، وهي محل الإيمان بأصل الدين ومرجعيته، وما أخبر عن عالم الآخرة. وتقوم هذه الأحكام على اختيار القلب وتصديقه وإذعانه دون سلطان من بشر بحكم الطبيعة المخلوقة التي أكرم الله فيها الإنسان بخاصية القلب بيت العقيدة الآمن؛ لتكون عقيدته باختيار إنساني تام.

(2) أحكام الشهادة

هذه الأحكام تشمل التصرفات الشخصية التي تتم بإرادة منفردة وليس لها تأثير مادي في ذاتها على الآخرين، والتصرفات التعاملية التي تتم بإرادتين فأكثر أو يكون لها تأثير مادي ذاتي على الآخرين مما جاءت النصوص الشرعية بمعالجته نصًا أو تحميلاً. وتقوم هذه الأحكام على اختيار الإرادة قربة أو اتفاقًا بحسب اختلاف نوعيها، كما يلي:

[أ] التصرفات الشخصية التي تتم بإرادة منفردة وليس لها تأثير مادي في ذاته[1] على الآخرين، وهي المعرفة بالعبادات والقرب، مثل الصلاة والصوم والحج والعمرة والكفارات والأضاحي. فهذه الأحكام العبادية لا تصح من المسلم شرعًا إلا باختياره الإنساني الحر فيما يعرف بالقربة، أي التقرب إلى الله تعالى بها، ولذلك اشترط لصحتها عقد النية عند أول فعلها بالإجماع؛ لتأكيد معنى الاختيار الإنساني. فلو تمت على غير هذا الوجه لم تكن عبادة لله، فكيف يمكن تعيين سلطة دينية لحمل الناس عليها؟

ونظرًا لبناء تلك الأحكام العبادية على القربة، فقد عملت الشريعة الإسلامية على تيسير بذلها من المسلمين بتقديم تلك الأحكام في صورة أوجه فقهية متعددة فيما يعرف بالخلاف الفقهي أو التعددية الفقهية؛ لتكون رخصًا للعابدين تشجعهم على الالتزام بالعبادة والإكثار منها فوق ما شرع من الرخص أصالة كقصر الصلاة الرباعية، والجمع بين الصلاتين المتداخلتين في الوقت، والقصر للمسافر وغيرها؛ لأن الناس متفاوتون في مقدرتهم وصبرهم على العبادة.

[ب] التصرفات التعاملية التي تتم بإرادتين فأكثر أو يكون لها تأثير مادي ذاتي على الآخرين، وهي المعروفة بالعقود والشروط والمعاهدات والولايات ونحوها، وتشمل عقود الأسرة، وعقود المال والصلح والقضاء والحكم وغيرها. فهذه الأحكام التعاملية لا تصح من المسلم شرعًا إلا بالاختيار الإنساني الحر فيما يعرف بالعقد أو بالعهد، ولذلك اشترط لصحتها الرضا سواء عند إنشائها أو بعده تيسيرًا على الناس، ولتأكيد معنى الاختيار الإنساني. فلو تمت على غير هذا الوجه شابها العيب الشرعي وتكون مظلمة لصاحبها يملك السعي لرفعها بكل أوجه التقاضي المشروعة.

ونظرًا لبناء تلك الأحكام التعاملية على التراضي، فقد ساهمت الشريعة الإسلامية على تيسير حصوله - أي التراضي - بين الناس بتقديم تلك الأحكام في صورة أوجه فقهية متعددة؛ لتكون خيارات تحقق المرونة بين المتعاملين. كما تسامحت الشريعة

---

(١) هذا القيد لإخراج الوظائف بدرجات مالية المصاحبة للعبادات مثل تعيين الأئمة والمؤذنين والمطوفين، وكذلك إخراج نحو الكفارات والأضاحي التي تعود بالنفع المادي على الآخرين، فهذا التأثير المادي ليس ذاتيا في العبادة، وإنما هو خارج عن ذاتيتها.

الإسلامية في القليل من أوجه التراضي عند تعذر حصوله مع الحاجة إلى التصرف مثل عقد البيعة للإمام الذي يصح برضا الأكثرين؛ لتعذر حصوله من الجميع. ومثل إلزام الرعية بالضرائب للمصالح العامة بعد مشورة أهل الحل والعقد؛ لتعذر مشورة الجميع.

وبهذا يتضح أن الإسلام بأحكامه في عالمي الغيب والشهادة يحترم الطبيعة الإنسانية الاختيارية؛ ليجعل من الإنسان سلطانًا على نفسه دون تسلط غيره عليه، سواء في العبادات التي لا تصح إلا بنية أو في المعاملات التي لا تصح إلا بالتراضي. وتتحدد سلطة إلزام الغير على المسلم في الجانب التعاملي بناءً على التزامه واختياره عند أول العقد؛ للأمر بالوفاء بالعقود والعهود، كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة : ١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء : ٣٤]. أما في الجانب العبادي فلا سلطان لأحد على أحد إلا بضوابط النصيحة والتربية. ويبقى حق المجتمع وفقًا للعقد الاجتماعي غير المكتوب غالبًا بإنزال العقاب على كل من يعتدي على حقوق الآخرين الأدبية والمالية. وهذا أيضًا ضمن اختيار الإنسان وإرادته في إنشاء هذا العقد بالبيعة للحاكم.

السلطة الدينية عدوان على الدين والإنسانية

من هنا يستطيع المسلم بدينه أن يعيش في كل مكان وفي كل زمان وفي كل حال من أحوال الدنيا بسلطان نفسه في العبادات، وسلطان التزامه في المعاملات. ولا يحتاج إلى ما ابتدعه الأوصياء بالسلطة الدينية.

بل يعتقد المسلم أن وجود سلطة دينية تحمله على أن يفهم الدين بمنطقها البشري وليس بقناعته الفقهية هي سلطة معادية للدين والإنسانية.

أما وجه معاداة السلطة الدينية للدين فمن حيث إقصائها له، والحلول مكانه بما يهدم رسالة الدين التي جاءت تحرر الإنسان من عبوديته لغير الله وبدون واسطة. ولذلك منع الدين المسلم أن ينسب لله حكماً غير نص خطابه وكلامه المقدس. أما الحكم الذي يستنبطه الفقيه من هذا النص فيجب أن ينسبه إلى نفسه؛ لما أخرجه مسلم عن بريدة، أن

النبي ﷺ قال: «وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا».

ولمزيد من تحرير الإنسان أن يستعبده غيره ولو كان فقيهاً في الظاهر فقد أقام الله دينه على الازدواجية في الأحكام التكليفية؛ لازدواجية أوضاعها، حتى يضطر الإنسان إلى الاختيار بحكم إيمانه الذي لا يجوز لأحد أن يزايد عليه فيه، كما قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢]، ولذلك أجمع الفقهاء على أنه ما من مسألة فقهية إلا وتعتريها الأحكام التكليفية المختلفة بحسب اختلاف الأوضاع الملابسة، فقد يكون الشيء واجباً وقد يكون مندوباً وقد يكون حراماً وقد يكون مكروهاً. كما أنه من أسباب تلك الازدواجية في الأحكام ما وقع من ازدواجية في قواعد وأصول الاستنباط مثل تخصيص العام وعدمه، وتقييد المطلق وعدمه، وحمل المشترك على أحد معنييه أو الآخر منهما، والاعتراف بالنسخ وعدمه، واعتماد حكم الحظر في المستحدثات أو حكم الإباحة، والأخذ بالاحتياط وسد الذرائع أو بالاستحسان والمصالح المرسلة. فكل تلك المعايير المزدوجة تلزم المسلم أن يكون له دور في الاختيار كمقصد ديني مما يجعل السلطة الدينية الطفيلية معادية لهذا المقصد الديني الحقيقي.

وأما وجه معاداة السلطة الدينية للإنسانية فمن حيث تنصيب أعضائها أوصياء على الآخرين، وفتح باب الفساد الأخلاقي بالمال وغيره لمسالمة تلك السلطة. كما أن السلطة الدينية ستحول دون الإبداع الإنساني في تجديد الاجتهاد مع النصوص التي جمع الله فيها الكلم، وكان من الممكن أن تفتح آفاقًا تيسيرية تلاحق شبكة التعاملات العنكبوتية.

السلطة الدينية لا تملك إقامة القصاص والحدود من نفسها

إذا ثبتت حرية الإنسان بالدين، وأنه لا وجه لسلطة دينية في حياة المسلمين شكلاً وموضوعًا، وإنما يحتاج المسلم بصفته الإنسانية وليس بصفته الإسلامية إلى قضاء محكم يفصل في النزاعات ويعاقب المعتدين بحسب القانون الذي تم اختياره في مرحلة معينة من الأوجه الفقهية الإنسانية بما يحقق مصالح الناس ويرفع عنهم الحرج، كما يقول ابن القيم في «الطرق الحكمية»: إذا ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله ودينه.

وأما التذرع بأحكام القصاص والحدود فلا وجه له؛ لأن القصاص حق إنساني فطري، وقد جعل الله تعالى العفو فيه لولي الدم (صاحب المصلحة) إما مجانًا وإما بعوض الدية التي يدخلها التصالح بالإجماع. فليس القصاص فرضًا عينيًا محتمًا كالصلوات الخمس، وإنما أذن الشارع فيه بعد عموم النهي عن قتل النفس لدرء المفاسد، فإن استطاع المجتمع أن يدرأ المفاسد بدونه فلا يمنع الشرع من ذلك بدليل ترغيبه في العفو كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ ﴾ [البقرة: ١٧٨]. وأخرج البخاري عن أنس بن مالك، أن عمته الربيّع بنت النضر كسرت ثنية جارية من الأنصار، فطلب القوم القصاص، فعرض عليهم الأرش فأبوا، وطلب منهم العفو فأبوا إلا القصاص، فأتوا النبي ﷺ فأمر بالقصاص. فقال أنس بن النضر - وهو عم أنس بن مالك - أتكسر ثنية الربيع يا رسول الله؟ لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها. فقال النبي - ﷺ: «يا أنس كتاب الله القصاص». قال: فرضي القوم وعفوا - وفي رواية: فرضي القوم وقبلوا الأرش - فقال النبي - ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره».

وأما الحدود من السرقة والزنى ونحوهما فهي الخيار الثاني لمرتكبها الذي جعل الإسلام الأولى أن يستتر على نفسه ويتوب وأن يصحح خطأه قدر الاستطاعة فيما أخرجه الحاكم عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله تعالى عنها. فمن ألم بها فليستتر بستر الله تعالى، وليتب إلى الله تعالى، فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله عز وجل».

وأخرجه مالك عن زيد بن أسلم - مرسلا - أن رجلاً اعترف على نفسه بالزنى على عهد رسول الله ﷺ فدعى له بسوط، فأتي له بسوط مكسور، فقال: «فوق هذا». فأتي بسوط جديد لم تقطع ثمرته. فقال: «دون هذا». فأتي بسوط قد ركب به ولان، فأمر به رسول الله ﷺ فجلد، ثم قال: «أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله. من أصاب من هذه القاذورات شيئًا فليستتر بستر الله، فإنه من يبدي لنا صفحته نقم عليه كتاب الله».

وإذا اختار مرتكب الحد إقامة الحد عليه – أو اقتيد له بالشهادة – فقد جعل الإسلام له حق التراجع عن إقراره وحق رد الشهادة بإبداء شبهة لدرء الحد عن نفسه واختيار طريق التوبة والستر بالإجماع. وهذا لا يناسب وضع الحدود ضمن قانون العقوبات صونًا لهيبة القضاء وأحكامه لحق المحدود في درء الحد عن نفسه بعد صدور الحكم عليه، فإن تمسك القضاء بالتنفيذ مع إبداء الشبهة كان هذا خروجًا عن ضوابط الشرع المجمع عليها وإساءة للإسلام. لذلك وجب ضبط المجتمع بقانون عقوبات تعزيري في الجرائم المخلة بالأمن ولو كانت من جرائم الحدود الشرعية، ويبقى تنفيذ الحد خيارًا شرعيًا يطلبه المحدود إذا يئس من توبة نفسه، ويكون هذا الحق ضمن قانون الأحوال الشخصية وليس ضمن قانون العقوبات؛ لما في الحدود من معنى العبادة.

الحاجة إلى سلطة قضائية لإقامة العدل

الأصل في العلاقة بين الناس في معاملاتهم أن تتم بإنسانية على وفق مبدأ التراضي دون عدوان، كل بحسب دينه وفقهه ومذهبه، الكل يسع الكل، ولكن إلى أن ترتقي الحضارة الإنسانية إلى هذه المرتبة فإنه يجب على المجتمع تنصيب قضاء لفض الخصومات، ويلتزم هذا القضاء بقانون عادل يرتضيه المجتمع في الجملة – وكان المتبع قبل عصر التقنين هو تعيين قضاة مشهود لهم بالنزاهة من مذهب معين لتوحيد معيار الحكم – والأولى بالمجتمع أن يقلل من وضع القوانين ليترك الناس في سعة الفقه، ولا يقنن منها إلا ما تكثر فيه النزاعات.

وإذا تم ضبط المجتمع بقوانين مدنية وعقابية وإدارية، فإنها ستكون عبارة عن انتقاءات فقهية من جملة أوجه فقهية عديدة يراها المجتمع – عن طريق مؤسساته – هي الأصلح لزمنه ووضعه. وحيث إن هذه الأوجه الفقهية إنسانية الاستنباط وليست معصومة، فمن حق المجتمع – عن طريق مؤسساته – أن يسعى دائمًا إلى تغيير كل وجه قلت مصلحته أو فاتت إلى وجه فقهي آخر يكون الأصلح للزمن الجديد بأوضاعه المختلفة.

فعلى سبيل المثال في القانون الجزائي أو العقابي: إذا تحاقر الناس عقوبة المخالفات المرورية مما أدى إلى كثرة الحوادث فعلى المعنيين العمل على تشديد العقوبة بما يخدم الغرض المقصود ودون عنت على الناس. وهكذا في سائر الجرائم والمخالفات.

وفي القانون المدني: إذا كثرت النزاعات بين الناس بسبب تمكن الواهب من الرجوع في هبته إلا في الأحوال التي يتعذر فيها ذلك، كما هو مذهب الحنفية في الجملة، كان على المعنيين العمل على تغيير هذه المادة، والانتقال إلى منع الواهب من الرجوع في هبته بعد تسليمها إلا الوالد لولده، كما هو مذهب الجمهور.

وفي قانون الأحوال الشخصية: إذا عمت البلوى بكثرة ألفاظ الطلاق واحتسابه من العدد المأذون شرعًا كما هو قول أكثر الفقهاء المعاصرين، مما ترتب عليه انتشار ظاهرة نكاح المحلل المقيتة، أو تمادي الأزواج في بقاء العلاقة مع كثرة تلك الألفاظ، فإنه يجب على المعنيين البحث في الأوجه الفقهية لإيجاد حل لهذه المشكلات مثل العمل على إضافة شرط عند عقد الزواج الرسمي أن يتم الطلاق بنفس الصفة وإلا كان الطلاق فاسدًا غير صحيح، عملاً باحتمال الأدلة الشرعية في ذلك، كما أخرجه البخاري عن عقبة بن عامر، أن النبي ﷺ قال: «أحق ما أوفيتم من الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»، وما أخرجه البخاري تعليقًا أن النبي ﷺ قال: «المسلمون عند شروطهم»، وأخرجه الدارقطني عن عمرو بن عوف المزني موصولاً وبزيادة: «إلا شرطًا حرم حلالاً أو حلل حرامًا».

وهكذا يعيش الناس في كنف الفقه بأوجهه المتعددة، ويحتكمون في قضائهم لبعض تلك الأوجه بحسب ما يقع عليه الاختيار في القانون، ويجددون قوانينهم دائمًا بالأوجه الفقهية التي تناسب متغيرات أوضاعهم وأزمنتهم. والفقه عمل بشري بإذن شرعي وفق ضوابط محكمة يؤكد إنسانية الإسلام.

ثانيًا: المبادرة الإسلامية بمشروع الدولة الإنسانية

لا يختلف أحد من المسلمين على أن رسالة الإسلام الخاتمة تثبت كمالها واستغنائها ذاتيًا لمعالجة المستحدثات عن طريق فقهائها ومجتهديها الذين يعنون بإثبات الأوجه المحتملة في كل مسألة، وليس اختزال تلك الأوجه في وجه واحد معين، فهذا عمل القضاء وليس عمل الفقهاء.

ويتفق المسلمون على أن إسلامهم ليس دينًا محليًا للعرب، وإنما هو رسالة السماء الأخيرة للإنسانية كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وهذا يستوجب أن تكون أحكامه التكليفية من السعة والمرونة ما يستوعب اختلافات الناس في الأجناس والعادات والثقافات والأحوال والأزمنة والأمكنة، وغير ذلك من أوجه اختلافية. حتى إن الفقهاء أجمعوا على أنه ما من مسألة إلا وتعتريها الأحكام التكليفية المختلفة، فقد تكون واجبة وقد تكون مندوبة وقد تكون محرمة وقد تكون مكروهة.

وهذا الاتساع الفقهي والتنوع في الأحكام - وبخاصة في الجانب التعاملي - يؤمِّن المسلمين غالبًا أنهم في ظل كل قانون يتسم بالمنطق الإنساني أنهم على وجه من وجوه الفقه التي يجوز العمل بها شرعًا.

وإذا كان المنطق والعدل هو سر أسلمة القوانين - كما قال ابن القيم: إذا ظهرت أمارات العدل فثم شرع الله ودينه - فهل يقف المسلمون في نشر إسلامهم عند اسمه، أم تستوعب حكمتهم ترك الاسم في التعامل مع الآخر من أجل الوصول إلى الجوهر والمضمون، خاصةً وأن اسم الإسلام في الدولة يعني نفي تلك الصفة عن سائر الدول التي تضع هذا الاسم في عنوانها، ويبني حاجزًا نفسيًا قاطعًا بين المسلمين في هذه الدولة وبين غيرهم في سائر دول العالم.

لقد محا رسول الله ﷺ صفته الدينية، وهي أنه رسول الله، من كتاب صلح الحديبية ليعطي درسًا في كيفية التعامل الإنساني، وأن الموضوع يقدم على الشكل، والجوهر يقدم على الصورة.

لذلك أتطلع من الاتجاه الإسلامي الواعد في تحمل المسئولية بمصر أن يقدم نموذجًا يحتذى به لدستور إسلامي موضوعًا دون اسمه، وهو ما أعنيه بالدستور الإنساني الذي يحقق مبادئ الإسلام وقيمه النبيلة على أهل الأرض، فينص على أن العدل أساس الحكم، وأن الحرية والكرامة والمساواة من القيم الإنسانية التي لا يجوز تفسيرها بما يعطلها. ولا داعي للنص على أن الإسلام دين الدولة، فهي ليست شخصًا طبيعيًا مكلفًا، وليست نصًا دينيًا مقدسًا، ولم تؤثر عن أحد من الصحابة أو التابعين أو تابعيهم. ويكون هذا الدستور نموذجًا يحتذى به في كل دول العالم، لا يتضمن من المواد الخاصة سوى مادة واحدة تحمل اسم الدولة ولغتها، وذلك تمهيدًا لتوحيد العالم على كلمة

الحق وحكم العدل، ثم يكتشفون بعد ذلك أنه ظلم الإسلام قرونًا واتهمه بالإرهاب، وهو في الحقيقة صاحب الإنسان وصديقه الصدوق، وقد يكون هذا هو السبيل لنشر الإسلام بلغة الحضارة المعاصرة بدلاً من لغة العصبية التي تجعل بعض الشعوب تنص في دساتيرها على أن دين دولتهم هو الإسلام، فترد عليها شعوب أخرى بالنص في دساتيرها على أن دين دولتهم هو المسيحية، وهكذا في اليهودية والبوذية وغيرهما، فنجد الدول قد قسمت بحسب أسماء الأديان، وهذا ما يعقد الطريق أمام المسلمين في نشر دعوتهم العادلة والحامية لكرامة الإنسان مهما اختلفت عقيدته.

لذلك كان الحل الإسلامي في الدولة الإنسانية التي تحتضن الإنسان وترعاه بكل اختياراته دون تصادم، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ (١١٩) وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ (١٢٠) وَقُل لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَٰمِلُونَ (١٢١) وَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ (١٢٢) وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١١٨- ١٢٣].

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

دكتور سعد الدين هلالي

أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر

فهرس الموضوعات